المركز القومى للترجمة
المشروع القومى للترجمة

مركز المحروسة
للنشر و الخدمات الصحفية و المعلومات

التطور البيولوجى للعقل والسلوك الدينيين

تحرير : إيكارت فولاند و وولف شيفنهوفل

ترجمة : مصطفى إبراهيم فهمى

2447







هذا الكتاب ثمرة لأبحاث علماء فى حقول معرفية ذات مناهج بينية متداخلة، مثل علم الإنسان والبيولوجيا التطورية وعلم الإثولوجيا - طبائع البشر- وعلوم الطب والنفس والفلسفة واللاهوت. يحاول هؤلاء العلماء أن يشرحوا سلوك المتدين من وجهة نظر تطورية دون تعرض لتقييم الدين نفسه، ذلك أن السلوك الدينى، كأى سلوك آخر، له ارتباط بعوامل بدنية وعقلية وبيئية تتعرض للتطور.

يعرض الكتاب أفكارًا رائعة تتيح للقارئ فهمًا أفضل للظروف التى تجعل من ممارسة الدين صفة إنسانية تطورية تساعد على التكيف مع ظروف الحياة والوجود منذ ما قبل التاريخ حتى الآن، فيتناول أبحاث العلماء التى يعرضها، وتتناول عمليات نقد وفيزيولوجية ووجدانية ومعرفية واجتماعية، وما يحدث بين هذه العمليات من تفاعلات تؤدى إلى رؤى أعمق فى السلوك الدينى .

تصميم الغلاف : رشا عبدالله


ISBN 9789777189903
9 789777 189903



التطور البيولوجى

للعقل والسلوك الدينيين

تحرير : إيكارت فولاند
وولف شيفنهوفل
ترجمة : مصطفى إبراهيم فهمى



تأسس فى أكتوبر 2006
تحت إشراف :جابر عصفور
مدير المركز : أنور مغيث



قطعة رقم 7399 ش28 من ش 9 - المقطم - القاهرة
ت، ف : 002-02-25075917
www.mahrousaeg.com
e.mail : info@mahrousaeg.com
e.mail : mahrosacenter@gmail.com

رئيس مجلس الإدارة : فريد زهران

- التطور البيولوجى للعقل والسلوك الدينيين
- إيكارت فولاند/ وولف شيفنهوفل
- مصطفى إبراهيم فهمى

- العدد: 2447
- الطبعة الأولى : 2015
- اللغة : الإنجليزية
- رقم الإيداع : 23934 /2014
- الترقيم الدولى : 978-977-718-990-3
- الإشراف الفنى : حسن كامل

التطور البيولوجى
للعقل والسلوك الدينيين

هذه ترجمة كتاب :
Translation from the English language edition:
The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior
Edited by: Prof. Dr. Eckrat Voland & Prof. Dr. Wulf Schiefenhovel

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: 27354524 فاكس: 27354554
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

بطاقة فهرسة
فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

التطور البيولوجى للعقل والسلوك الدينيين/ تحرير: إيكارت فولاند، وولف شيفنهوفل؛ ترجمة: مصطفى إبراهيم
ط 1 - القاهرة : المركز القومى للترجمة، 2015.
429 ص؛ 17 × 24سم؛
تدمك : 3 990 718 977 978
1- النشوء والارتقاء
أ- فولاند، إيكارت (محرر)
ب- شيفنهوفل، ولف (محرر مشارك)
ج- فهمى، مصطفى إبراهيم (مترجم)
577

رقم الإيداع : 23934 - 2014

المحتويات

تمهيد

تبدو الحياة الدينية قديمة قدم الملامح الأخرى للثقافة الرمزية البشرية وتبدو منسوجة نسجا لا ينفصم مع الطبيعة البشرية. ومع ذلك فإن فهم نزعة التدين حسب المذهب الطبيعى لايزال فى أطوار مبكرة من نموه. على الرغم من أن النظرية الداروينية تمكنت من أن تحدث إلهاما فى "القضايا الكبرى" للفلسفة الغربية وأن تنشئ إبستمولوجيا(*) تطورية، وأخلاقيات تطورية، بل حتى جماليات تطورية، إلا أنه حتى الآن لم يلاحظ وجود "تعزيز" مماثل لذلك فيما يتعلق بنزعة التدين. يبدو أن هذا يمثل حتى الآن الحصن الأخير للمعادين للمذهب الطبيعى(*) وهو يُستخدم بسعادة كدليل على أن مشروع إضفاء النزعة الطبيعية على العقل البشرى وإنجازاته مصيره النهائى هو أن يناله الفشل. لا يوافق التطوريون من الأنثروبولوجيين وعلماء النفس على هذا، وهو

(*) الإبستمولوجيا دراسة نقدية لمبادئ العلوم المختلفة وفروضها ونتائجها أو تهدف إلى تحديد أصلها المنطقى وقيمتها الموضوعية. يطلق المصطلح فى اللغة الإنجليزية على نظرية المعرفة بوجه عام. الابستمولوجيا ، هكذا أحد فروع الفلسفة الذى يبحث فى اصل المعرفة وتكوينها ومناهجها وصحتها. (المترجم)

(*) المذهب الطبيعى (الطبيعانى) نظرة إلى العالم ترفض ما هو فوق طبيعى وماهو روحانى وتفسر العالم بقوى وتأثيرات طبيعية وبوجود سبب ونتيجة ، وهو أيضا أى نظام دينى أو أخلاقى يتأسس على ذلك. (المترجم)

من وجهة نظرهم موقف غير مرضى، وهم يحاولون بدلا من ذلك إعادة بناء الطريقة التى ظهرت بها نزعة التدين فى العالم من وجهة نظر الموقف التطورى. لتحقيق هذا الهدف، إجتمع باحثون ينتمون لفروع المعرفة المختلفة فى مؤسسة هانس - ويسنكافتسكولج (معهد هـ و ك للدراسات المتقدمة) فى بلدة دلمنهورست فى سبتمبر 2007، وذلك حتى يجمعوا معا وجهات نظرهم فى الأنثروبولوجيا التطورية، والسيكولوجيا، والبيولوجيا العصبية، والدراسات المعرفية والدراسات الدينية، والوراثيات السلوكية. كانت القضية أساسا هى الكشف عن الأداة النظرية والمنهجية التى يمكن أن يتقدم بها مفهوم البحث الطبيعانى عن نزعة التدين وجذوره التطورية. بعض فصول هذا الكتاب هى نسخ تمت مراجعتها وتوسيعها من الأطروحات التى عُرضت فى هذا الاجتماع. أُضيفت أيضاً إسهامات أخرى وثيقة الصلة بالموضوع، وحرص كل المؤلفين على عرض أفكارهم بطريقة يسهل أن يتوصل لها قاعدة عريضة من القراء.

نزجى كل الشكر القلبى للبروفيسور جيرهارد روث مدير "معهد هـ و ك"، لكرم ضيافته وكذلك لأوف ابولكا، الباحث المساعد فى "هـ و ك" لتنظيمه بكفاءة للمؤتمر على موقعه. مرة أخرى، وفر لنا "هـ وك" جوا بهيجا من كل الجوانب كما وفر بنية تحتية مثالية، وبالتالى فقد أرسى الأساس البالغ الأهمية للتواصل العلمى المثمر الناجح. نقدم أيضا شكرنا القلبى للدكتور اولريتش فراى الذى ناضل بقدراته كمساعد للمحرر ليضع ما قدمه له المؤلفون فى الشكل الملائم. نشكر أيضا دار نشر سبرنجر فيرلاج، ومحررى سلسلة مجموعة رواد التخوم، وبوجه خاص د. أنجيلا لاهى، وذلك لاهتمامهم بهذا المشروع ولتعاونهم الرائع فى كل مرحلة من مراحل إنتاج هذا الكتاب. أخيرا نقدم الشكر إلى "هـ وك" ولشركة فولكسناجنستيفتونج لدعمها المالى لهذا المؤتمر.

جيسن، ألمانيا - أند ينشز، ألمانيا - فبراير 2009

ايكارت فولاند - و دلف شيفنهوفل

الفصل الأول

مــقــدمـــة*

وولف شفينهوفل

و إيكارت فولاند

ملخص : ظل الدين والممارسات الدينية موجودين خلال كل التاريخ البشرى، وهما مازلا باقيين الآن فى كل ركن من أركان العالم. الدين فى معظـم المجتمعـات دافـع أصـلى لكل من السلوك الفردى والجموعى. يمكن أن يكون هذا سلوك "خـير" (فيـه بـر وعـدم أنانية) أو أن يكون سلوك "شر" (فيه اضطهاد، وقسوة، ودمار). تأثير الـدين فى المجتمع يمكن العثور عليه خلال كل طيف النشاط البشرى - إبتداء من الحروب والعبادة حتـى أدوار الجنوسية، وعادات الأكل والفن.

---

* W.Schiefenhovel (✉)
Max-Planck-Institute for Ornithology, Von-der-Tann-Str. 3, 82346 Andechs, Germany
e-mail:schiefen@orn.mpg.de
E.Voland. W. Schiefenhovel (eds), The Biological Evolution of Religious Mind
And Behavior, The Frontiers Collection, DOI 10.1007/978-3-642-00128-4_1,

ما الذى أدى إلى أن ينمى نوعنا هذه النزعة للسلوك الدينى أو "التدين" كما سنطلق عليها فى بعض الأحيان ؟ كيف سيفسر مستكشف ذكى يأتى من الفضاء الخارجى هذه الظاهرة المنتشرة وإن كانت تبدو كظاهرة غير منطقية ؟ الكثير من سلوك البشر يمكن تفسيره بسهولة بلغة من الاحتياجات البسيطة أو من الاستراتيجيات المتطورة الأكثر تعقدا. إلا أن تفسير جذور ودور السلوك الدينى يثبت - حتى لنا نحن البشر المنغمسون فى الحياة الدنيوية - إنه أكثر مراوغة من ذلك.

سعى كل علماء المجتمع، والسيكولوجيا والفلاسفة إلى أن يحللوا ويفهموا "الهومو (الإنسان) المتدين، homo religious"، وطرحوا قدما فروضا مختلفة لتفسير القبضة القوية للدين، التى كثيرا ما تنتشر عدواها، وتسيطر على الأفراد والمجتمعات. على الرغم من أن هذه المحاولات تقدم لنا حججا معقولة عن السبب فى أن الدين يستطيع أن يساعدنا فى حياتنا اليومية، إلا أن أيا من هذه المحاولات لم تنجح حتى الآن فى أن تؤدى إلى تفسير متسق طبيعانى للطريقة التى نشأ بها أولا السلوك الدينى ثم أصبح راسخا. إذا كنا نريد أن نفهم الدين وأن نقيّم أهمية الدين والسلوك الدينى فى المجتمع الحديث فإن من اللازم إذن أن نبحث عن جذوره البيولوجية ونجرى الأبحاث عن كيف أن هذه الجذور قد استطاعت تسهيل إنبثاق واستمرار بقاء هذه الظاهرة الموجودة فى كل زمان ومكان.

عندما نلاحظ أن الدين موجود فى كل زمان ومكان فى كل المجتمعات البشرية، مع وجود تناقض واضح غالبا بين المعتقدات فى أحد الأديان وتلك التى فى دين تال، فإن هذا يعطينا تلميحا قويا فيما يتعلق بالأصول الطبيعانية لهذه الديانات. فى الحقيقة فإن الطبيعة المتناقضة للأديان المختلفة هى أيضا حجة رئيسية تستخدم فى المؤلفات الحديثة الشائعة التى تطرح الدين على أنه قوة لا عقلانية وضارة. هناك العديد من هؤلاء المؤلفين "الملحدين الجدد" يجذبون الانتباه أيضا إلى وجود الحاجة لتفسير السبب فى أن السلوك الدينى قد ظل على نحو واضح سمة بشرية ناجحة هكذا - على الرغم مما هو متأصل فيه من التناقضات، وعلى الرغم مما يوجد فى جزء منه من آثار جانبية ضارة. هكذا فإن هؤلاء المؤلفين الملحدين الجدد قد ساعدوا أيضا فى تعزيز الاهتمام بالأبحاث التى تجرى للوصول إلى تفسير علمى متناسق لأصول التدين. هذه الأبحاث هى ما يشغل بال محررى ومؤلفى الصفحات التالية باستخدام أدوات العلم، والحوار العقلانى، ولكن بدون أى فروض مسبقة عن صحة الأفكار الدينية، أو معناها، أو فوائدها.

يزودنا المساهمون الثمانية عشر فى هذا الكتاب ببصائر نافذة فى مدى واسع من النظريات المختلفة، بما فى ذلك نظرات فى التطور - من الوجهة النظرية، والبيولوجية - العصبية، والنفسية، والإجتماعية والتاريخية. تؤدى هذه النظرات معا إلى بعض إجابات أولية عن الطريقة التى يمكن بها للإنتخاب الطبيعى أن يكون قد حابى الأفراد أو المجموعات الذين يشاركون فى أنشطة دينية. هناك فرض بديل قد نوقش أيضا - وحسب هذا الفرض يكون السلوك الدينى ببساطة ناتجا ثانويا لسمة تكيفية أخرى.

الفقرات الباقية فى هذه المقدمة تشير إلى الأضواء الكاشفة لكل إسهام. هناك مجموعة كاملة من أعمال فنية تثير الإعجاب ابتداء من روايات للتاريخ الشفهى مجهولة المؤلف ووصولا للوحات لفنانين عظماء ولموسيقى رائعة ألهم بها الدين، كما مثلا فى أعمال سباستيان باخ، وفى هذا ما ينبئ عن القوة الدافعة التى تمارسها المعتقدات والتقاليد الدينية. بالنسبة للكثيرين، فإن ناموس المحتويات والتعليمات المقدسة، مثل ما يُطرح فى الإنجيل أو القرآن لابد وأنه قد أتى من خارج دائرتنا البشرية. يبين إكارت فولاند فى الفصل الثانى أنه يمكن إتخاذ طريقة مقاربة أكثر اقتصادا بأن ننظر إلى معلمات مثل الروحانية، وهوية المجموعة، وإتباع القواعد الأخلاقية على أنها تكيفات بيولوجية. حسب فولاند تكمن الميتافزيقا الدينية خارج الإطار التكيفى وتمثل نتاجا غير وظيفى لقدراتنا المعرفية العامة.

ما هى الخصائص المميزة للدين ؟ يذكر روديجر فآس (الفصل الثالث) قائمة من سبع سمات (صفات) بشرية رئيسية بما فى ذلك التسامى، والأسطورة، والأخلاقيات، والشعائر. لما كانت هذه موجودة فى كل المجتمعات المعاصرة والماضية، فإن من المعقول أن نستنتج أنها سمات تكيفية متطورة، وليست مجرد نتاج ثانوى لقدرات معرفية أخرى أو مؤسسة ثقافية مثل الميمات[*]. مزايا الفروض التطورية هى أنها يمكن اختبارها : العمومية، والميزة التكاثرية، والتوارث كلها من بين المعايير التى يلزم الإيفاء بها. يبين المؤلف إمكان وجود تفسير تطورى للتدين، إلا أنه لا توجد بعد بيانات كافية لتأكيد الفرض التكيفى. وهو يثير مسألة ما إذا كانت فروع المعرفة الحديثة مثل السيكولوجيا التطورية وعلم اللاهوت - العصبى يمكن أن توضح ما يكونه "الإيمان"، و"الأمل"، و"الحب"، الأعمدة الثلاثة الرئيسية للإيمان المسيحى.

---

[*] الميمات ، يفترض ريتشارد دوكنز أنه كما أن الإنسان الفرد يتطور من خلال جيناته فإن المجتمع ككل يتطور من خلال الميمات التى تقوم بدور الجينات فى الفرد وتنقل الثقافات أفقيا ورأسيا فى المجتمعات. (المترجم)

كيف يمكن بناء محاجة تبرهن على الأصل التطورى للدين ؟ طريقة مقاربة جاى فييرمان لهذه المهمة فى الفصل الرابع هى بأن يحلل الدين إلى أربعة مكونات ويتساءل عما إذا كانت هذه بدورها تفى بالمتطلبات اللازمة لتمريرها وراثيا إلى الجيل التالى، وهذا هو الشرط المسبق لعملية الانتخاب الطبيعى. يتم تحديد ملامح تصميم البنية التى تبنى المكونات الأربعة الرئيسية: السلوك، والمعتقدات، والأمزجة، والمشاعر. يعالج هذا الفصل أيضا المستويات الممكنة لانتخاب التدين (لدى الفرد والمجموعة) وينتهى بأن يضع الفرض بأن الإيمان بعوامل فعالة ربانية ربما يكون قد شكل العقل البشرى - وليس العكس.

كما هو الحال بالنسبة للقدرات البشرية الأخرى، فإن تديننا الذين يبدو واضحا إن له بنيته القوية وأنه مما يصعب التخلص منه، هذا التدين لم يثب إلى الوجود من فراغ. فى الفصل الخامس يثبت دافيدسى لاتى عمليا أن الاخلاقيات والدين لهما جذور من تاريخ التطور العرقى فى السلوك الاجتماعى لأسلافنا وأنهما تغيرا فى انسجام مع التحولات الاجتماعية التى تحدث فى تاريخنا الهومينيدى(*) . وهو يحاج بأن أحد المحركات لذلك هو تزايد تعقد التفاعلات التى تحدث فى مجموعات الكائنات التى لها مخ راق وبالتالى لديها أنماط إدراكية و سلوكية معقدة. هكذا فإنه بداية من محاباة الأقارب والسيطرة التى تشكل خاصة مميزة للكثير من مجتمعات الثدييات، فإن التطور كما يُطرح فى نموذج مقترح من ثمانية خطوات يأتى معه بالدين، وإضافة لذلك يأتى بالقدرة العقلية لتأمل القواعد الأخلاقية والدينية، بما فى ذلك إمكان التخلص مما هو قديم منها وخلق الجديد.

أحد المفاهيم الأساسية فى الفصل السادس الذى كتبه جورجن كونز هو مفهوم التعاون. كونز، على عكس الفروض التى ترى أن السلوكيات التكيفية يجلبها التدين وأن محتوى الدين يتشكل عن طريق الانتخاب الطبيعى، يحاج كونز على عكس هذا بأن الأديان هى "أدوات تعاون تفيد فى كل الأهداف"، وهى لا تحتاج لوظائف تكيفية حتى تتطور، وهى قد أتت كنتيجة لتطور الإشارات. جوانب التصور الفكرى بالدين لا يلزم أن تتم ترجمتها فى سلوكيات. الحالات التى يحدث فيها ذلك يمكن أن يكون لها نتائج سلبية (مثال ذلك، فقدان اللياقة بالنسبة للكهنة الكاثوليك الذين يأخذون الامتناع عن الجنس مأخذا جديا). يُنظر إلى الثقة، والتعاون، وإلى نظام القيم الثقافية الاجبارى على أنها كلها وحدات البناء الأساسية للدين، مع وجود إشارات أمينة وشهود فوق طبيعيين للعمل على حماية ذلك.

(*) الهومينيد : عضو فى عائلة هومينيد ويشمل ذلك الإنسان وأسلافه البائدة ذات الساقين. (المترجم)

تحوى كل الديانات عناصر تكون بالنسبة لعقل عالم التاريخ الطبيعى غريبة ومضادة لما هو بدهى، وكمثل لذلك هناك الحمل بلا دنس(*) للقديسة مارى بواسطة أمها أنا، وكذلك التوالد العذرى (*) ليسوع نفسه، وهناك أيضا المعجزات الكثيرة التى تتحدى قوانين الطبيعة والتى يُزعم أنها قد أتت بها كائنات تشابه الرب أو أتى بها الأنبياء. يركز كريج بالمر و زملاؤه فى إسهامهم (فى الفصل السابع) على عامل أكثر دنيوية بكثير، يرون أنه المحرك الرئيسى تجاه الدين : إنه التواصل البشرى. وظيفة الكلام هى التأثير فى الآخرين. بالطريقة نفسها لابد وأن يكون لتمرير التقاليد الدينية تأثيرات قابلة للتحديد تتيح لنا بصيرة نافذة فى الميكانزمات المباشرة التى تحكم التدين. ربما يمكن العثور على تفسيرات نهائية توجد فى تأثيرات المفاهيم والسلوكيات الدينية التى يتم تمريرها خلال الأجيال : التعاول الأفضل بين الأفراد الذين لهم نفس الأسلاف، والاستعداد لتأثر الوحد من الآخر، والتأثر بالتعاليم الدينية لآبائهم السابقين. هكذا يتم تشكيل مجموعات متحدة بقوة.

زيادة حجم المخ والقدرات المعرفية لأسلافنا هى أيضا نقطة البداية عند مايكل بلوم فى الفصل الثامن. المهام التعاونية، بما فى ذلك التربية التعاونية، أصبحت أمرا ممكنا مع هذه العملية. الطقوس الجنائزية وتقديم القرابين، وهما من الأمور النمطية عند الهومونياندرتاليس والهومو سابينز، وكذلك الإعتقاد بوجود كائنات فعالة فوق طبيعية تُعزى لها وظيفة مراقبة تنفيذ القواعد والمعايير، بما فى ذلك تلك التى تنظم التكاثر والزواج، هذه كلها يمكن فهمها على إنها سمات سلوكية قد تجمعت ملتقية لتتنامى فى تاريخ التطور النوعى. من المعتقد أن مرتكبى الآثام سيعاقبون بواسطة هذه الكائنات الفعالة فوق الطبيعية. الإلتزامات ذات التكلفة تؤدى وظيفتها كإشارات أمينة، وتمنع الركوب المجانى (ركوب من يستفيد ولا يفيد) والإرتداد، وتخلق حسا قويا بالإتحاد. بيانات التعداد السويسرية الحديثة تفيد كأساس لاستنتاج أن الانتخاب الطبيعى والجنسى يجلبان معهما نزعات لها علاقة بالدين ويمكنها أن تعزز تحولات ديموجرافية ناجحة.

متى حدث لأول مرة لعضو فى جنس الهومو أن أخذ يظهر سلوكا دينيا يمكن الكشف عنه فى سجل الآثار ؟ هل كان أفراد النياندرتال يدفنون موتاهم ويضعون فى القبور رموزا للإنتماء والتقمص العاطفى ؟ يقدم لنا مات روسانو (فى الفصل التاسع)

(*) الحبل بلا دنس ، عقيدة الكنيسة الكاثولوكية الرومانية بأن مريم قد حملت بدون خطيئة أصلية ، وقد اعتبر هذا لأول مرة كأحد بنود الإيمان فى 1854 ، وهو يختلف عن التوالد العذرى. (المترجم)

(*) التوالد العذرى : التكاثر عن طريق بويضة غير مخصبة. (المترجم)

سيناريو لما يمكن أن يكون قد حدث منذ حوالى 80000 - 60000 سنة. فى هـذه الفـترة نجد أن "الهوموسابينز" كاد أن يندثر. ويحاجج المؤلـف بـأن الـدين كـان عـاملا حاسـما ساعد نوعنا فى أن يصبح فى النهاية ناجحا إلى حد بالغ بحيث أمكنه أن يبنـى حضـارات فيما يكاد يكون كل المناطق فى كوكبنا.

لا يمنحنا علم الآثار إلا تبصرا قليلا عن الطريقة التـى كـان يفكـر بهـا ويسـلك بهـا أوائل البشر فى تصوراتهم عن الكونيات وأفكارهم الدينية. المجتمعات التقليدية التى لها ظروف معيشة قريبة من ظروف العصر الحجرى الحـديث، مثـل "الإيبـو" فى مرتفعـات غينيا الجديدة الخشنة، تعد نماذجا جيدة لملأ بعض الثغرات. يصـف وولـف شـيفنهوفل فى الفصل العاشر مفاهيمهم وشعائرهم الدينية وتحولهم الحديث إلى المسـيحية. عمـل الدين الجديد كأساس عقلى وروحانى للحيوات الجديدة التى قرر هؤلاء الناس مباشرتها. يرد فى هذا الإسهام بالكتاب المحاجة بأن إحدى الوظائف المهمـة للـدين هـى أن يـفسر العالم المثير للحيرة، وبوجه خاص أن يجعل هناك معنى للأحداث التى فيها تهديد والتى بدون ذلك تؤدى إلى ارتباك عميق فى عقل ونفـس الأفـراد، فى مجتمـع لـيس فيـه كيـان متقدم من العلم الطبيعى. وظيفة الدين فى ربط الجماعة هى أيضا جزء مهم من حزمة من المزايا التكيفية التى يرجح أنها قد سببت تطور نزعة التدين والدين.

هناك دراسات للتوائم التى تنتج عن زيجوت أحادى وينشأ كل توأم منهـا منفصـلا عن الآخر، وتعد هذه الدراسات أقوى أداة تستخدم لتقدير القـوة النسـبية للمـدخلات البيولوجية - الوراثية إزاء المدخلات الاجتماعية - البيئيـة فى جهازنـا الإدراكى والسـلوكى. تمكن توماس بوتشارد (فى الفصل الحادى عشر) من أن يثبت عمليا بفضل قاعدة بياناته الكبيرة "النزعـة التقليديـة" (التـى تشـمل النزعـة السـلطوية، ونزعـة التـدين، والنزعـة المحافظة وكلها عند قياسها تكون على علاقة إرتبـاط الواحـدة منهـا بـالأخرى إلى درجـة مرتفعة)، هذه النزعة التقليدية هى سمة خاصة ربمـا تعـزز مـن الصـلاحية الداروينيـة ويرجح أن تكون لها صلة بتطور الحدث الأخلاقى وكـذلك أيضـا سـهولة انقيـاد الـبشر. النزعة لإطاعة السلطة يمكن أن تستغلها السـلطات الدينيـة، إلا أن هـذه السـمة، التـى يمكن أن تكون قد تطورت كجزء من سلوك تبادلى، ربما لا تزال لها قيمة تكيفية.

الأطفال والأحداث اليافعين يسهل أن "تنطبع" فيهم الاعتقادات الدينية ونماذج أداء الأسوة فيظهرون هكذا سلوكا دينيا. هذه الحقيقة تستخدم بما يمكن أن يكون كل أنواع الملل، حيث يكون هناك حرص هائل على أن ينشأ الجيل التالى داخـل جـو مـن الايمـان يكون إيمانا صحيحا. فى الفصل الثانى عشر تسـجل ربيكـا ريـتشرت و إريـن آى. سـميث

بحثا أجرى على الأطفال. وكمثل، فإن مفاهيمهم عن الكائنات الفعالة فوق الطبيعية، والخلق، والحياة الآخرة والروح، كلها يمكن رؤيتها على أنها نتيجة ميكانزمات معرفية غير دينية وتعمل كوحدات بناء لتاريخ تطور الكائن الفرد فى العقائد الدينية اللاحقة.

ماهو مدى قوة دور الثقافة، الطريقة التى نتربى بها، المحيط الاجتماعى من حولنا، ما مدى قوة هذا الدور فى تشكيل وظائف مخنا ؟ هذا السؤال ظل يشغل تفكير أجيال من الباحثين – وكثيرا ما أدى إلى نشأة العداوات بين أنصار سيطرة العوامل البيولوجية، وأنصار العوامل الاجتماعية. يؤكد علم البيولوجيا التطورية الحديث والانثروبولوجيا الحديثة على حقيقة أن ما يحدث دائما يتضمن تفاعلا بين الطبع والتطبع. يُطرح فى إسهام شيهوى هان (الفصل الثالث عشر) نتائج حديثة عن دراسات تصوير المخ المتعلقة بمفاهيم الذات مع مناقشة هذه النتائج. يبين هان أن هناك فروقا واضحة بين الأفراد الصينيين والغربيين من حيث الخبرة مع الذات (فالصينيون يظهرون على نحو أكبر كجزء من عائلة بينما الغربيون أكثر استقلالا) ومن المهم بوجه خاص فى المناقشة عن إمكان وجود تأثيرات سيكولوجية للتقاليد الدينية المختلفة، أن الأفراد المنتمين للعقيدة المسيحية يظهرون أنواعا أخرى من تنشيط المخ فى بعض الحالات، وبالتالى تكون هناك أنماط معرفية – عصبية مختلفة عما فى الأفراد الذين لديهم خلفية دينية مختلفة.

هناك بصورة خاصة أوجه خلل وظيفية بالمخ محددة جيدا ويمكن أن تعمل كطرائق مقاربة تساعد فى الكشف عن طريقة لفهم وظيفة المخ الطبيعية. مرض باركنسون يوفر نافذة من هذا النوع للإطلال على عمليات معرفية – عصبية وهو موضوع الفصل الرابع عشر. درست إريكا هاريس وباتريك ماكنمار مرضى الباركنسونية ووجدا أنهم يظهرون نزعة دينية أقل مما فى الأفراد الأصحاء فى المجموعة الحاكمة. المرضى أيضا أقل قدرة على تذكر الخبرات الدينية، وقد وجدا أن المرضى الذين يقع تلف مخهم بنصف كرة المخ الأيمن يسجلون تفاصيلا أقل فيما يتعلق بالشعائر الدينية. تدعم هذه النتائج فكرة أن نقص الدوبامين فى أماكن محددة من المخ، وهذا امر نمطى للأفراد الذين يعانون من مرض باركنسون، هو المسئول عن النقص فى تنامى نزعة تدينهم.

الخبرات الروحية التى يسهلها مثلا التصوف وما يماثله من التقاليد والتكنيكات، قد تقدم للبعض تبصرات نافذة قيمة، كما أنها قد تقبع بالنسبة للبعض الآخر فى موقع قريب من الأوهام. الطب النفسى، كما يوضح مارتن برون فى الفصل الخامس عشر، ظل له دائما اهتمامه بمحاولة فهم العلاقة بين النزعة الدينية والتدين من جانب، وإمكان اللجوء إلى العلاج النفسى من الجانب الآخر. برون فى الفصل الذى كتبه يفحص قدرات

مثل تقييم الأدلة التى تدعم أو تفند الفروض، وكذلك النزعة إلى السببية، والقدرة على أن تُعزى الحالات العقلية للذات وللآخرين (ما يسمى بنظرية العقل) وهو يجد أن ثمة متصلا من تباين السمات إبتداء من التقييم الطبيعى لاعتقادات الفرد حتى الاستعداد للنظر فى أمر الفروض البديلة للأشكال المتطرفة من الأوهام الدينية التى "تشكف" عن التدخل الإلهى فى كل دوائر الحياة وتقاوم الشك وإعادة التقييم. يمكن وصف هذه الحالة بأنها "نزعة توهم دينية".

كما ذكرنا فى البداية، النظم الدينية لا تخلو من وجود أوجه من عدم الاتساق أو حتى من التناقض، وكثيرا ما يكون لها أساس ضعيف، حتى فيما يختص بقضاياها الأكثر جوهرية (مثال ذلك فى العقيدة المسيحية : القبر الخاوى، ومريم المجدلية إذ ترى "البستانى"، والجوالون إذ يلتقون بيسوع فى الطريق إلى إيموس - وليس هذا بأقوى البراهين الممكنة لخلاصه). السؤال عما تكونه الميكانزمات المعرفية والسيكولوجية التى تجعل الأديان تبقى حية هو السؤال الذى يتابعه اورليتش فراى فى الفصل السادس عشر. وهو يقرر أن الكثير من تقييماتنا الحدسية للعالم، والرجوع إلى السببية، الخ.، هى جزء من تدين بدائى وهى تدعم النظريات الدينية عن نشأة الكون. تؤكد خطوات معرفية معينة على أنه عندما تتشكل معتقدات بوجود كيانات فوق طبيعية فإن هذا ما إن يحدث حتى يظل باقيا مهما وُجد من أدلة مضادة له. السلوك الذى يُدفع دينيا يستخدم كوسيلة فعالة جدا لخلق تماسك المجموعة والوقاية من الأفعال الضارة للركاب المجانين، وهذا كله قد أثبته أيضا عمليا باحثون آخرون. هكذا فإنه يصبح من الواضح لنا السبب فى أن النظم الدينية بقيت ناجحة إلى حد كبير فى التاريخ البشرى.

فيما يبدو فإن الحفاظ على التقاليد يشكل اهتماما كلاسيكيا للدين، بدءا من أولئك الذين عاشوا فى ثقافات مذاهب حياتية. ووصولا إلى جهود الفاتيكان والطبيعة المقدسة التى لا تتغير للكتب المقدسة مثل الإنجيل والقرآن. على أن الدين، كما يحاج بيرزيكى وسوسيس فى الفصل السابع عشر، يمكن أن يكون مرنا إلى حد كبير فى التفاعل فى الظروف الإيكولوجية- الاجتماعية المتغيرة بأن يخلق أنماط استجابة تكيفية. يتأتى هذا، كما يحاج المؤلفان، بالاستخدام الفعال لميكانزمات معرفية ووجدانية وبواسطة مؤسسات تكون وظيفتها المحافظة على الانسجام الاجتماعى والسلوك المفيد للمجتمع، حتى وإن تغيرت الظروف البيئية والاجتماعية.

يتناول الفصل الثامن عشر من تأليف ولفجانج اشتنر، التنامى التاريخى والمعرفى لهذه الأفكار، خاصة ما يتعلق بمسألة الطريقة التى وُضع بها الدين فى إطار وظيفى، أو تطورى،

أو شبه تطورى، بواسطة المفكرين فى مختلف الفترات الزمنية، ابتداء من فلاسفة الإغريق القدماء حتى الفلاسفة المعاصرين لنا. يطرح المؤلف نموذجا يجمع فيه بين ملامح متأصلة جوهريا فى الدين مع ملامح أخرى يمكن تفسيرها بطريقة مقاربة تطورية.

فى الفصل الأخير، التاسع عشر، يتناول دتليف فينشنهاور مرة أخرى بعض الأسئلة المفتاحية التى أثارها مؤلفو هذا الكتاب والتى تناقش حاليا بواسطة باحثين من مختلف فروع المعرفة. وفقا للمؤلف، وفى قفزة عالية، فإن للمرء أن يقول أنه لايزال ينقصنا وجود نظرية تطورية "كبرى" عن الدين. وهو يضع قائمة لما هو ممكن من المقاربات المختلفة لهذا الهدف ويناقش مع النقد الحجج التى طرحها عدد من المؤلفين السابقين، والتى تتناول ما إذا كان إنتخاب المجموعة يمكن أن يفسر التدين والدين، وما إذا كان الدين يجلب معه مكاسب تكاثرية، وما إذا كان حقا غالى التكلفة، ولماذا يجعل الدين الناس يؤمنون بكيانات لا يمكن توفير البراهين على وجودها.

الهدف من هذا الكتاب هو أن يناقش الأصول التطورية للنزعة الدينية والدين وأن يحدد الوضع الراهن لهذه المحاولة. من الواضح أن هناك نواحى أخرى كثيرة مهمة من الدين (الأديان) لم يرد ذكرها مثل: الروايات التاريخية عن تكوين الأديان كما مثلا فى الهلال الخصيب وحول البحر المتوسط؛ وتبادل التوفيقات فيما بينها؛ وأداءها لوظيفتها السياسية؛ ودورها كواسمات عرقية قوية وحصرية (بما فى ذلك تعزيز نزعات التعصب)؛ ودورها كمؤسسات تعزيز للسلوك الاجتماعى والأخلاقى، وفى جلب أول المؤسسات الأكاديمية، وبالتالى تعزيز الفلسفة والعلوم الأخرى. على أن تناول هذا كله كان سيؤدى إلى تجاوز مجال مهمتنا الحالية.

ليس هناك أيضا ذكر للمواقف التى ليس فيها، على الأقل لحد ما، تفكير تطورى متكامل. النزعة الدينية هى قدرة البشر على الإرتباط عاطفيا بالأفكار والشعائر الدينية، والتفكير باتباع خطوط من التسامى والإيمان بالآخرة، وتكوين مؤسسات دينية، وهى حسب ما تزعمه المدرستان الفكريتان المتعارضتان تتأتى بواحدة من طريقتين حصريتين متبادلتين : (أ) بواسطة فعل وكشف إلهى أو (ب) كنتيجة لسمات تكيفية ساعدت أسلافنا على البقاء فى الوجود، وأن يكون لهم ذرية أكثر، وأن ينمّوا مجموعات أكثر تماسكا. من الرائع حقا أن الموقف الأول لايزال، على أساس عالمى، هو الموقف السائد حتى الآن وأن الكثيرين من المثقفين يتمكنون من العيش بسلام مع إفاداته الأساسية.

من الأسئلة المثيرة للاهتمام ما إذا كان هذا سوف يتغير بمرور الزمن، وما إذا كانت هناك مواقف تطورية، أى إلحادية أو (فى صيغة أقل حدة) مواقف لا أدرية سوف

تزداد انتشارا فى المستقبل. حدثت فى أوروبا تغيرات سياسية درامية فى أواخـر ثمانينيـات القرن العشرين، ومن بعدها توفر لنا أوروبا نموذجا مثيرا للإهتمام. ازدهر الدين فى كـل الدول التى كانت سابقا اشتراكية، فيما عدا دولة واحدة، وأعيد تجديد الكنائس، وبنيت كنائس جديدة بأعداد مذهلة (كما فى رومانيا مثلا)، ويتم التعبـير عـن الآراء الدينيـة فى البرلمانات والمؤسسات العامة الأخرى. الاستثناء الوحيد لذلك هو فيما كانت سابقا ألمانيا الشرقية : فقد كان مرور 45 سنة من الماركسية كافيـا لانتـاج مجتمـع يسـوده الإلحـاد، حتى أن النسخة الشيوعية من "أول عشاء ربانى" عنـد الكاثوليـك أو "التثبيـت الـدينى" عند البروتستانت هى نسخ ظلت موجودة للآن؛ يحتفل الكثيرون من الأحداث اليافعين بوصولهم إلى سن البلوغ "Jugendweihe" وذلك بطقس علمانى تماما.

هناك سؤال مزعج بعمق ويثير قلقا فى عقول الكثيرين من المقتنعين بأن الدين هو نتاج الحاجة البشرية بدلا من التدخل الإلهى : أى شئ ينبغـى أن يحـل محـل الـدين ؟ هل يمكن لمذهب إنسانى متنور أن يكون كافيا وفعالا كأساس للمجتمعات البشرية فوق كوكبنا ؟ أو أن المرء عليه فيما ينبغى أن يستمر فى التمسك بالدوجما والتقاليد الدينيـة، حتى عندما تكون جوفاء، كما هو الحال حتى عنـد الكثـيرين مـن المـؤمنين، وذلـك لأن الخطر بخلق فراغ رهيب لهو خطر هائل ؟ لا يعطينا هذا الكتـاب الإجابـة، وهـو فقـط يحاول أن يصور التدين البشرى فى ضوء الماضى التطورى للبشر.

وجه التناقض فى المقاربة التطورية للدين هو أنها تبين (على نحو مقنع كما سيحاج البعض) مدى ما تكون عليه ميكانزماتـه الأساسـية المعرفيـة - العصـبية المغروسـة فيـه بعمق من حيث القدرة على التكيف مع المخ البشرى، وهى قدرة لا تزال موجودة للآن. هل ينبغى أن نسـتخدم قـدرة هـذه الميكانزمـات التحليليـة فى أن تشرّح جراحيـا هـذه التكيفات القديمة العمر، حتى نتغلب عليها فى النهاية ؟ ألن يكون فى هذا ما يشـكل فى جوهره موقفا مضادا للتطور ؟ هناك أسئلة كثيرة تظل باقية. نستطيع فحسب أن نأمـل أن يجد القراء أن المواقف والإجابات فى هذا الكتاب مثيرة للإهتمام، وربمـا تقـدح الشرر فى أفكارهم الخاصة أو تجدد من هذه الأفكار حول ما يكونه الدين حقا.

الفصل الثانى
تقييم الوضع التطورى
للتدين والنزعة الدينية*

إكارت فولاند

ملخص : التكيفات لابد وأن تفى بثلاثة معايير : أن تكون متوارثة، وأن تكون نتاج عمليات انتخاب تاريخية وبالتلى تظهر تصميما من أجل غرض خاص، وأن تحل مشكلة تكيفية أو أن تكون على الأقل قد وصلت لحل مشكلة تكيفية وقت تطورها. المكونات المحورية للتدين البشرى تفى بهذه المعايير (وهذه المكونات هى الروحانية، وربط المجموعة، وتكوين هوية شخصية، والتواصل بواسطة إشارات وأخلاقيات أمينة). توجد

---

* E. Voland (✉)
Universitat Giessen Zentrum Für, Philosophie und Grundlagen der Wissenschaft, Otto-Behalhel – StraBe l0/C, 35394 Giessen, Germany
e-mail; eckart-vòland@phil.uni-giessen.de.
E, Voland, W. Schiefenhovel (eds), *The Biological Evolution of Religious mind and Behaviour*, The Frontiers Collection, DOI 10, 1007/978- 3- 642-00128-4_2.

استثناءات لذلك هى المعرفة الدينية ونتاجها، أى الميتافيزيقا الدينية، التى يجب فهمها على أنها نتاج ثانوى غير وظيفى لماكينة المعرفة الدنيوية، بحيث أن الخلاصة هى أن الحياة الدينية والممارسة الدينية (التصوف، والشعائر (الطقوس)، والأساطير، والاحتفاليات والتابوهات، والخوف من الرب، أو الأرواح، أو السلف) تتشكل بالتكيفات البيولوجية بدرجة لها أهميتها البالغة.

1، 2 مقدمة :

ليس من مجتمع بشرى يظهر ولا دين له. يتفق الخبراء وغير المتخصصين فى توافق يمتد إلى مدى بعيد على ما تكونه الظواهر التى فى اللب من الدين. توجد هذه الظواهر فى أشكال مختلفة فى كل الثقافات البشرية. لاشك أن النزعة الدينية جزء من ناموس العموميات البشرية العابرة للثقافات (أنتويلر 2007؛ براون 1991). النزعة الدينية هى أيضا قديمة جدا. لايمكن أن نحدد بالضبط متى تطورت النزعة الدينية، لأنه لاتوجد بالطبع حفريات انثروبولوجية قديمة أو بقايا أثرية لما يمثل ذلك عقليا، حتى وإن كان روسانو (فى هذا الكتاب) قد صاغ فرضا مثيرا للاهتمام يتعلق بإمكان وجود أفق زمنى بأعلى العصر الحجرى القديم لانبثاق النزعة الدينية على نحو تطورى. يفترض روسانو أن جماعات السكان فيما قبل أعلى العصر الحجرى القديم تظهر ما أسماه بالدين البدائى (روسانو 2006). استخدام المغرة لدهان الجسم هى وأكل لحم البشر ربما يمكن ربطهما بمفاهيم عقلية تنامت لاحقا بالكامل إلى ميتافيزيقا دينية. على أى حال فإن النزعة الدينية هى على الأقل قديمة قدم الملامح الأخرى للثقافة الرمزية الإنسانية وهى منسوجة نسجا لا ينفصم بالطبيعة البشرية(ميثن 1996).

والآن، فإن الانتشار العام لأحد الملامح، مثل التدين، هو وأصوله فيما قبل التاريخ، لا يعد بأى حال معيارا كافيا للتكيف البيولوجى. السؤال الحاسم ينبغى أن يكون عما إذا كان التدين قد تطور بسبب وجود مزايا فى الصلاحية تكون مباشرة جدا وفورية وتصحب التدين فى التنافس الداروينى، أو يكون هذا السؤال عما إذا كان الأساس العقلى للتدين قد تطور بدلا من ذلك نتيجة أسباب مختلفة تماما، وبالتالى فإن التدين ينحو إلى أنه يجب فهمه على أنه نتاج بيولوجى غير وظيفى لما هو أصلا تكيفات عقلية غير دينية. إذا كان هذا هو الحال فإن كل أولئك المتشككين الذين نادوا دائما بأن السلوك الدينى لايمكن أن يكون مفيدا من وجهة النظر البيولوجية، يكونون كلهم على

صواب، لأن الجهد المصاحب لممارسة الدين من حيث الوقت والموارد والمخاطر لايمكن أبدا أن يكون وافيا كثمن مقابل لوحدات من الصلاحية التكاثرية. على أنه حتى لو ثبت فيما ينبغى أن الحال هكذا، وأن التدين لايمكن تقييمه باعتبار أنه تكيف وظيفى بيولوجى، سيكون من الضرورى رغم ذلك توضيح ما يكونه نوع التكيفات التطورية التى يمثل التدين فيها نتاجا ثانويا غير وظيفى، أو بكلمات أخرى ما هو نوع ميكانزمات العقل التى تطورت ويمكن استغلالها بواسطة الأديان وما هى الأسباب غير التكيفية التى جعلت التدين يظل باقيا تاريخيا خلال آلاف من الأجيال.

يبدو عند هذه النقطة أن هناك حاجة لتوضيح المصطلحات. فيما يلى سوف يُفهم التدين على أنه القدرة العقلية على أن يكون المرء مؤمنا بدين. النزعة الدينية هى مظهر التدين المتباين فرديا من الوجهة النفسية والسلوكية، والدين هو الموقع البيئى الرمزى والمحلى، الذى يتأسس على الثقافة، والذى يحدث فيه تنامى نزعة دينية إلى التدين. فى اتفاق مع هذا التصنيف المصطلحى فإن مسألة الوضع التطورى للتدين، أى القدرة البشرية على أن تتمكن من السلوك دينيا، تشكل الأساس الكاشف، الذى ينبغى أن يتأسس عليه المزيد من التحاليل التطورية للسلوك الدينى فى السياقات المختلفة اجتماعيا وإيكولوجيا وسباقات سيرة الحياة.

2،2 هل التدين تكيف للعقل البشرى أو أنه نتاج ثانوى له وغير وظيفى ؟

تتفرق الآراء عند تقييم الوضع التطورى للتدين. الآراء التى تنادى بأن التدين يجب أن يُفهم على أنه تكيف تتناقض مع الآراء التى تصنف التدين على أنه مجرد نتاج ثانوى لمجرد ماكينة معرفية وانفعالية عادية تطورت لأسباب غير دينية، وإنما كان ذلك لأهداف دنيوية. من حيث وجهة نظرى فى النقاش، فإن أسباب هذا النقص فى التوافق ليست أساسا بسبب أختلاف التقييمات للدور الاجتماعى - البيولوجى للتدين، وإنما سببها بدلا من ذلك هو وجود غموض فى المصطلحات. المفاهيم الوثيقة الصلة بالموضوع - مثل التكيف، وسبق التكيف (exaptation) والنتاج الثانوى، وزخرفة عروة العقد - هذه كلها ببساطة لا تستخدم باتساق. يتفق الباحثون فى معظمهم حتى الآن على أن التكيفات لابد وأن تفى بثلاثة معايير : أنها متوارثة، ونتيجة عمليات انتخاب تاريخية، وبالتالى فإنها تظهر تصميما لهدف خاص، وأنها تحل مشكلة تكيفية أو تكون على الأقل قد حلت مشكلة تكيفية فى وقت تطورها. ومن الجانب الآخر، هناك الكثير من

الأختلاف فيما تعلق بتقييم معيار رابع، يركز على التاريخ الوظيفى للظاهرة. وبالتالى فإن التكيف يعرّف بحقيقة أنه قد تطور للأسباب نفسها التى يكون بها الآن مفيدا بيولوجيا (ريدلى 2002). إذا كان هذا غير منطبق، فإن المرء عندها يتحدث عادة عن سبق تكيفات. هكذا فإن المعيار للتمييز بين التكيفات وسبق التكيفات، أى التكيفات السابقة التى تم اختيارها بوظائف جديدة، هذا معيار يتصل بتغير ممكن فى الوظيفة. حسب هذا الرأى سيكون من الزائف مثلا أن نتحدث عن ريش الطيور على أنه تكيف للطيران، لأن الريش ظهر أصلا بهدف تنظيم الحرارة فى الديناصورات التى كانت لا تستطيع الطيران. بعض الباحثين يصنفون سبق التكيفات تحت فئة المنتجات الثانوية، بما يترتب على ذلك من أن المنتجات الثانوية يمكن أن تكون غير وظيفية (والمثل القياسى لذلك هو : السرة) أو وظيفية (كما فى سبق التكيف).

أتفق فى الرأى مع ثورنهيل (2003) وباحثين كثيرين غيره، فى أننى لا أرى أن هذا التمييز فيه فائدة بالغة. كما هو معروف، تبدأ عمليات التكيف بما تجده من قوالب البناء، أى نواتج عمليات التكيف السابقة. يصعب تماما أن يتم تصور أى تغير تطورى لا يحدث من خلال تغير فى وظيفة صفات (سمات) تكيفية لها وجودها. هذا التغير فى الوظيفة عنصر أساسى فى عملية التكيف ولن يكون هناك إلا أقل معنى عندما يوجد ملمح وظيفى تم انتخابه طبيعيا فى أحد الكائنات الحية ولا نصفه بأنه تكيف لمجرد أنه كان له وظيفة مختلفة فى تاريخه التطورى السابق. أو تُرى هل يكون هناك معنى عندما لا نصنف الآذان الداخلية على أنها تكيف لإدراك الضغط الصوتى ويكون ذلك فحسب لأنها قد نشأت للإحساس بالتوازن ؟ هل يكون هناك معنى عندما لا نصنف نظام الإرتباط بين الثدييات على أنه تكيف لتنظيم العلاقات الجنسية، ويكون ذلك فقط لأنه فيما يفترض نشأ عن نظام ارتباط الأم - الطفل ؟

قد تفيد هذه الأمثلة لتوضح أن التمييز بين التكيف وسبق التكيف الوظيفى أمر يرتبط بقضية ما إذا كان الإنتخاب الطبيعى لديه فرصة كافية لتقييم أحد التغيرات فى الوظيفة. القدرة على استخدام التكنولوجيات الحديثة ليست مما يرجح كثيرا أن توصف بالتكيف البيولوجى، لأن عمرها هو فقط لأجيال قليلة. القدرة على الكتابة ليست أيضا مما يوصف بالضرورة كتكيف. حتى مع أن هذه الأخيرة يرجح أن عمرها زمنا يصل إلى 150 من الأجيال، إلا أنها لا تزال أحدث من أن تصبح ثابتة تطوريا بسبب فائدتها الأصلية. وبالتالى، فإن الكتابة ستكون سبق تكيف وظيفى. على أن التدين أقدم من ذلك كثيرا جدا. مهما كانت التكيفات البيولوجية التى تم أصلا انتخابها من هذا، فإن التغاير

فى الوظيفة الذى يتطابق مع التدين قد تم اختباره بواسطة الانتخاب الطبيعى لزمن يصل طوله على الأقل إلى ما يسمى "بالثورة الرمزية" (ميثن 1996) وكانت لديه الفرصة الكافية لإثبات نفسه أو لأن يفشل من وجهة النظر التطورية. التدين بهذا المعنى يجب أن يشار إليه كتكيف بيولوجى، إذا كان يفى إلى حد كاف بكلا المعيارين السابق ذكرهما، أى "التصميم لهدف خاص" و "الوظيفة". بالنسبة لمعيار الوراثة فإنه لا يلزم بعد التعامل معه، لأن برامج تنمية المخ، مكان التدين البشرى، هى متوارثة على نحو لا يقبل النقاش، وبالتالى فإن السؤال بشأن الوضع التطورى للتدين يركز على تحقق هذين المعيارين، أى هذين المعيارين اللذين لهما معناهما الكاشف لتعيين التكيفات وهو معنى قد نماه ويليامز (1966) بصورة باقية ثابتة.

التدين له مكونات عديدة، هذه المكونات هى مكون معرفى، ومكون روحانى، ومكون الرابط الإجتماعى، ومكون يشكل الهوية، ومكون تواصلى، ومكون أخلاقى. وبالتالى يكون من الملائم بناء السؤال الذى يدور حول الوضع التطورى للتدين وفقا لهذا النظام الداخلى وللتعامل مع تلك الجوانب الستة الجزئية من التدين تعاملا بالتفصيل ويبدأ بكل منها منفصلا عن الآخر. دعنا نبدأ بدور المعارف فى التدين وهيا نتساءل عن تصميمها لهدف خاص ووظيفتها البيولوجية.

1، 2، 2 المعرفة :

تعطى الأديان إفادات حول الحقائق النهائية، فهى تُنتج الميتافيزيقا. وهى إذ نفعل ذلك يكون عليها بالضرورة أن تعتمد على كل مدى طول وعرض العقل البشرى الناتج عن عمليات الإنتخاب البيولوجية، بحيث أن الاعتبارات الميتافيزيقية عليها أن تكون دائما "مغروسة فى الأرض" بيولوجيا. المدى الذى تطور به العقل البشرى بيولوجيا يشمل ظواهر مثل "الثنائية الساذجة" (بيرنج 2006)، و"الفكر الغائى" (كيلمان وداى بانى 2005)، والمذهب "الماهوى النفسى " (جيلمان 2003) وكذلك نظرية عن العقل "، وأداة للكشف عن العامل الفعال "(أتران و نورنزايان 2004؛ بارت وآخرون 2001؛ جوثرى 1993)، والانطولوجيات الحدسية "(بوير1996) وبعض أمور أخرى قليلة (قارن مع فراى فى هذا الكتاب). عندما تؤخذ هذه الظواهر، مع أعتبار تفاعلاتها، فإن هذا المدى للعقل البشرى يؤكد سيطرة تكيفية فى الكثير من المشاكل الحقيقية للحياة وإستمرار البقاء فى الوجود. الأطفال الأقل عمرا عن خمس سنوات يعزون لكل الأشخاص فى بيئتهم المباشرة العلم بكل شئ (باريت وريتيشرت 2003؛ نايت وآخرون 2004؛ ريتشرت فى هذا

الكتاب). حتى يبدأ الأطفال فى فهم أنه بالنسبة لمجموعات المعرفة المختلفة توجد عقول مختلفة مطّلعة عليها كل الاطلاع، فإن هذا لن يحدث لهم إلا عندما تتنامى لديهم "نظرية للعقل". الأطفال تحت سن الخامسة يفكرون غائيا : هناك سحب حتى يحدث مطر، المطر يحدث حتى تستطيع الزهور أن تزدهر (كيلمان ودى يانى 2005). وأخيرا فإن الأطفال صغار السن ينسبون حالات عقلية إلى أفراد موتى (بيرنج 2006). وبالتالى فإن هؤلاء الأطفال لا يقتصر أمرهم على أنهم يفكرون ثنائيا، ولكنهم فى الوقت نفسه يختزنون الافتراض بأن هناك حياة بعد الموت. ومن المثير للاهتمام حقا أن هذه المواقف المعرفية الأساسية فى الطفولة المبكرة، أى افتراض أفراد لهم علم بكل شئ والطريقة الغائية والثنائية فى التفكير، هذه المواقف المعرفية تشكل أيضا الأساس لفروض نظرية حاسمة فى الكثير من النظم الإلهية للأديان. وهكذا فإن بلبوليا (2007 ص 632) يستنتج أن "الأطفال يبدون و[كأنهم] قد ولدوا ليؤمنوا" ويقول كيلمان (2004) ملخصا الأمر "الأطفال يؤمنون بالرب حدسيا". الإيمان بالرب لا يصل إلى أن يكون فيه أى شئ غريب أو خاص، على العكس من ذلك، فإن هذا الإيمان يكاد يكون محتوما"، هكذا يطرح باريت الأمر فى (2004، ص 122) ويقول فى موضع آخر، "تصميم عقولنا يقودنا إلى الإيمان" (ص124). حسب ذلك، فإن التدين لا يلزم أن يتم تعلمه أولا تعلما شاقا. فالتدين على عكس ذلك ينتج تقريبا أوتوماتيكيا من الجهاز المعرفى للبشر، فى حين أن الجهد العقلى الفعلى إنما يتكوّن من نبذ العقلانيين للإيمان.

الملامح الفريدة للعقل البشرى تتضمن أيضا ما وصفه داكويلى (1972) بأنه "الإلزام المعرفى" (نيوبرج وآخرون 2001). الإلزام المعرفى يجبر المرء على أن يتأمل باستمرار فى أوجه الانتظام والقواعد الموجودة فى خبراته. الإلزام المعرفى يفرض وجود تصميم معقول ومتماسك لتصوير أحداث العالم، بدون أى ثغرات فى التفسيرات، وبدون أى جزر من اللامعقول. من الواضح أن أفراد البشر لايستطيعون تحمّل أى أحداث طارئة غير متوقعة، ولا تحمّل اللا معقولية أو عدم اليقين سببيا، ذلك أن مالا يمكن فهمه يولد الخوف. لتجنب ذلك، يرى البشر أن هناك عللا وأسبابا حتى عندما لا يوجد أى منها (أنظر فراى فى هذا الكتاب). المخ مولّد للقصص يعمل باستمرار. لا يقتصر المخ على أن يرى قواعد حيث لا توجد أى قواعد، وإنما هو أيضا يؤلف قصصا تتيح لهذه القواعد أن تبدو معقولة على وجه التقريب. يتحدث سيكولوجيو المعرفة فى هذا السياق عن "الحاجة للإنهاء أو الإغلاق"، أو "القفز إلى الاستنتاجات" (قارن مع برون فى هذا الكتاب). من الناحية الأساسية، عرف فرنسيس بيكون هذا الأمر بالفعل عندما كتب فى 1620 قائلا :

"الفهم البشرى بطبيعته الخاصة ينزع إلى افتراض وجود ترتيب ونظام فى العالم أكثر مما يجده. (بيكون 1620، الكتاب الثانى، الحكمة رقم45)"

عند النظر إلى ميتافيزيقا الدين فى هذا الضوء نجد أنها تتأسس على أخطاء وتصنيفات زائفة لما هو أساسا ماكينة وظيفية معرفية. بهذه الطريقة تكون الإفتراضات الأساسية الميتافيزيقية مجرد منتجات ثانوية لا يمكن تجنبها، تترتب عليها نتائج تنحو إلى أن تكون بيولوجيا بلا ضرر، وهى ناجمة عن النفس التى تطورت بيولوجيا والتى تهدف إلى التغلب على المشاكل التكيفية، وهذه النفس وإن كانت لها كفاءتها لا تقوم بوظيفتها بدون صنع أخطاء (أتران و نورنزايان 2004؛ بوير 2001، كيركباتريك 2005). معرفة مدى اتقان عمل العقل هى مسألة من تجنب الخطأ فى التوازن بين التكلفة /الفائدة، خاصة بالنسبة لمخاطر الصلاحية، التى تنتج عن الأخطاء المعرفية. صاغ نيس (نيس 2001) فى هذا السياق "مبدأ كاشف الدخان". إذا كان هناك أذى يأتى من عدم إدراك أحد المخاطر ويكون هذا الأذى أعظم مما يحدث أحيانا من الأخطاء العارضة فى الأداء، فإن الماكينة المعرفية عندها ينبغى أن تُضغط لتكون فائقة الحساسية، تماما مثل ما يكون أمر إنذارات الحريق. عندما يحدث إنذار زائف عرضا فى بعض الأحيان فإنه لا يكون له أى نتائج سلبية فى معظم الأحوال. إلا أن إغفال الإنتباه لأحد المخاطر قد يكون مميتا. بهذا المعنى، فإنه بلغة من النتائج البيولوجية قد يكون الضرر أقل عندما يحدث أحيانا خطأ عارض ويُفسر مجرد حفيف للأوراق حسب النزعة الحياتية، ثم يتم الإنطلاق بعدها فى الحياة بدون جهاز كشف للعوامل الفعالة. عندما نخضع أحيانا لما يتم اقتراحه ونرى الشئ الخطأ فى ضوء الشفق الضئيل فإن هذا قد يكون فيه أذى أقل مما يحدث عندما نعيش بالكامل بدون أى انطولوجيات حدسية، ولا ندرك المخاطر أو الفرص الموجودة حقا. هذه الضبابية فى الميكانزمات المعرفية هى الأرض التى تنشأ منها الميتافيزيقا الدينية، وهذا هو السبب فى أنها يلزم أن تصنف كنتاج ثانوى غير وظيفى للتكيفات المعرفية.

2.2.2 الروحانية

الممارسة الروحانية تستخدم حالات عقلية خاصة مثل الاستغراق فى التأمل، والتنويم المغناطيسى، والنشوة، والانجذاب. الأشخاص الموهوبون يستطيعون التوصل إلى هذه الحالات العقلية بمساعدة من تكنيكات خاصة وأن يستكشفوا هكذا عوالم خاصة من الخبرة. العمليات الكيميائية - العصبية التى تتطابق مع هذه الحالات العقلية

تكون مصحوبة بنتائج تؤثر فى الصحة والعافية: فهى تقلل من الإحساس بالألم، وتنظم الحرارة، وتدعم الوظائف المناعية، وتقلل من فقدان الدم، وتلطف من تأثيرات حالات الخلل الوظيفى بالأمراض النفسية، وتنشط جهاز الربط (ماك كلينون 2002، وينكلمان 2006). من الواضح أن الخبرات الصوفية والعلاج الصوفى مرتبطان إرتباطا لا ينفصم، وهذا أمر يستغله أتباع المذهب الشامانى , بناء على الصلة الوثيقة بين العلاج والصوفية، فإنه لما يخضع للنقاش ما إذا كان مذهب الشامانية ينتمى أو لا ينتمى إلى تاريخ الطب أو إلى تاريخ الدين. على أى حال، فإن العناصر الصوفية فى الحياة اليومية يمكن أن تؤدى إلى تحسن عافية المرء بدنيا وعقليا وتوفر تحكما افضل فى الأحداث الطارئة غير المتوقعة. هذه الصلة لها من حيث التطور تغذية مرتدة مثيرة للاهتمام : لدرجة أنه بلغ من نجاح الشامانية علاجيا، أنها انتخبت تراكيب وراثية تنحو إلى تقبل الاقتراحات وهى لهذا السبب على وجه الدقة كانت أيضا مفتوحة لخبرات غير معتادة نسميها بأنها دينية (ماك كلينون 2002).

هناك أدبيات واسعة المدى عن علاقة الارتباط بين الممارسة الدينية والتحكم فى أحداث الحياة، لا يقتصر الأمر على وجود دراسات مفردة مثيرة للإهتمام يتكرر فيها وجود علاقة ارتباط موجبة، وإنما هناك أيضا ما هو موثوق به إحصائيا من التحاليل الأكثر شمولا. هناك أيضا بالطبع "الجانب المظلم" من المخاوف والهواجس الاستحواذية، والتى تصاحب على وجه التأكيد وجود مخاطر صحية بدرجة لها مغزاها (جوثرى 1993؛ ماجيار - راسل وبارجامنت 2006). على أنه بصفة عامة، نجد أن التأثيرات الإيجابية هى السائدة بوضوح (كما مثلا فى بحث جروم 2004، كونيج و آخرون 2001؛ وماك كلوف وآخرون 2000؛ ونيوبرج ولى 2006؛ وباول وآخرون 2003)، وهذا هو السبب فى أنه قد ثبت أن الدين له دور وظيفى بالغ الأهمية من وجهة النظر البيولوجية. الخوف والضغط والألم حالات يتم توقيها بواسطة التفانى الصوفى فى الروايات الدينية وبالتالى، فإن إحدى أول الوظائف المفيدة بيولوجيا للسلوك الدينى هى ما يوصف من : حفظ الذات من خلال تحكم افضل فى الأحداث الطارئة غير المتوقعة.

3، 2،2 الربط

على أن وظيفة الروحانية ليست مقصورة على الفوائد الشخصية. الإسهام المشترك فى الشعائر يضفى عليها بعدا اجتماعيا. ليس من النادر أن يكون أداء الشعائر متجمدا صلبا إلى حد بالغ، وفيه فضل حشو، ونزعة إجبارية، وفيه توجه إلى أهداف سلوكية "بلا

فائدة ". العملية كلها كثيرا ما يجرى دعمها بالإيقاعات وتنتهى بنوع من "التزامن الانفعالى" للمساهمين (هايدن 1997؛ وينكلمان 2006). الأديان بدون الشعائر ذات التأثير الانفعالى سينقصها معا العمق الانفعالى، والقوة الدافعة. يعنى هذا أن الشعائر تُستخدم بوجه خاص عندما يكون المقصد هو طلب جهود جموعية أو خدمات خاصة إيثارية من المؤمنين (الحرب، أو المنافسة، أو التضامن). يتم هذا فيزيولوجيا عن طريق تنشيط نظام الربط المشترك بين الثدييات (كيركباتريك 2005، وينكلمان 2006). ويتم هذا سيكولوجيا عن طريق شكل من فقدان الذات، الإحساس بالتوحد مع الكون (نيوبرج وآخرون 2001). يتم إزاحة الفردانية هى والتمحور على الأنا فى جانب ويكون ذلك فى صالح النزعة الجموعية. وبالتالى، فإن الشعائر الجموعية لها علاقة كبيرة بالتناسق والتماسك الاجتماعى، وبحشد القوى، وبالتمكين من الحصول على مكاسب من خلال التعاون. لا يمكن النجاح فى مواجهة المخاطر الاجتماعية فى الحياة إلا عن طريق التعاون فى ظروف معينة، وفى هذا العالم الداروينى حيث فيه من يعظمون المنفعة الشخصية يجب أن يتم بكل جهد شاق تنفيذ مبدأ أن يكون هناك أولا الدافع للتماسك الاجتماعى. تبين دراسات إمبريقية مختلفة وجود علاقة إرتباط واضحة فى مجموعات مهاجرة (مثلا دراسة فان در لانس وآخرون 2000، لمجموعات الشباب المسلمين فى هولندا) وهى علاقات إرتباط بين أن يجد المرء هويته الشخصية من خلال تماسك المجموعة، والرفاه الشخصى والممارسة الدينية. هكذا يبدو أن هناك للتدين وظيفة بيولوجية مفيدة ثانية : تقوية المجتمع بإلزام أعضاءه على العمل تجاه أهداف مشتركة.

4، 2.2 الهوية الشخصية

يتميز التاريخ البشرى بالمنافسة المستمرة على فرص الحياة بين المجموعات المستقلة ذاتيا (ألكسندر 1987). يصدق هذا الموقف أيضا على أفراد الشمبانزى الذين يشاركون أحيانا فى عمليات هجوم جموعية بالغة العنف (زانجهام 1999). تسمى جين جودال (1986) هذه المجابهات العدوانية بأنها "حروب" ووجدت أنها سيكولوجيا تماثل حروب البشر. عمليا لا يعرف أى وجود لمجابهة محايدة بين مجموعتين، فهناك فقط أصدقاء أو أعداء، وحدث الانتماء للمجموعة يحدد على نحو ثابت الهوية الشخصية وسيرة حياة كل فرد. على أنه من غير الواضح بداهة، من الذى يكون بالفعل صديقا أو عدوا. يستلزم الأمر علامات يعتمد عليها للوصول إلى هذا التمييز ويبدو أن اللغة البشرية تؤدى فى ذلك إسهاما له قدره. اللغة أساسا تفى بوظيفتين فى هذا السياق. لما

كانت اللهجات تفيد كعلامات ثقافية وعرقية، فإن تعبير "نحن" هو أيضا مما يسهل إلى حد بالغ تمييزه عن "الآخرين". حيث أنه يتم تبادل المعرفة الاجتماعية، فإن كل مساهم فى التبادل اللغوى يتم تنويره بالمعلومات عن الروابط والميول الاجتماعية لكل المساهمين الآخرين. هكذا يتم خلق شبكة اجتماعية مشتركة، ويترتب عليها أن كل الأعضاء فى إحدى المجموعات الداخلية يلعبون أدوارهم على نفس المسرح، ويعتمد رفاههم وعدم رفاههم بطرائق مختلفة على رفاه وعدم رفاه الآخرين. هناك ما تتوصل له نمطيا الرئيسيات غير البشرية بواسطة أعمال "العناية فيما بينها"، ويتمكن البشر من أن يتوصلوا إلى أداء ما هو أكثر كثيرا منه فى الكفاءة بواسطة التبادل اللغوى للمعرفة الاجتماعية، أى بواسطة اندماج الفرد فى تكامل داخل شبكة الأدوار الاجتماعية، وبأن يضيف المرء بالتالى بعدا اجتماعيا إلى هويته الشخصية (دنبار 1996). هذا هو السبب فى أن الخبرة المشتركة مع الآخرين وما ينتج عنها من الإسهام فى ثقافة مشتركة من الذكريات يسهم فى الهوية الشخصية للمرء. هذا بالضبط ما تفعله الأساطير. القصص المشتركة، والذكريات المشتركة والحقائق المشتركة تضفى على أحد المجتمعات هوية اجتماعية وتعمل على أن تبقى المجموعة متماسكة معا (أنظر بالمر وآخرون فى هذا الكتاب). وباختصار، فإن الأساطير تساهم فى أن تصمم وتحافظ سيكولوجيا على ذلك التمييز المهم الدائم بين "نحن" و"الأخرين" فى التاريخ البشرى. فى هذا ما يصف وظيفة ثالثة للتدين، وذلك بنشر الأساطير وخلق هوية اجتماعية بهذه الطريقة، مما يؤدى إلى تعزيز التنافس فى النزاعات ما بين المجموعات الاجتماعية.

5، 2.2 التواصل

الأديان بما فيها من ممارسات احتفالية تتخير "مبدأ التعويق" (handicap principle) وهو نظام اتصال بيولوجى قديم. فى عالم الحيوان تطورت "العلامات الأمينة" حول الخواص المخبؤة فى سياقات ثلاث (زهافى وزهافى 1997)، هى التواصل ما بين الأنواع فيما بين الفريسة والمفترس؛ وفى التنافس الاجتماعى على المراكز الأرقى مرتبة، حيث يساعد ذلك فى التفاوض حول التراتب الهيراركى بدون حاجة إلى قتال فى معارك؛ وأخيرا فى التنافس الجنسى : حيث يسمح ذلك بالوصول إلى الاستنتاجات فيما يختص بالخواص الصحية التى تكون لدى الشريك. أحد الملامح الخاصة لدى البشر هى تنفيذ مبدأ التعويق فى المجال الأخلاقى (فولاند 2003، 2004).

لاشك فى أنه كانت هناك مشكلة تكيفية ضاغطة فى تاريخ البشرية المبكر، هى التنافس بين المجموعات المتجاورة. فى استجابة تكيفية لذلك نشأت المعايير الأخلاقية داخل المجموعة / إزاء هذه المعايير خارج المجموعة، وكانت معايير صارمة بقدر الإمكان، فوظيفتها الأساسية هى ربط أعضاء إحدى المجموعات فى تحالف اجتماعى والتزامهم بالشعور بأنهم معا". على أن تضامن المجموعة هو مثل كل المصالح الجماهيرية يتعرض لمشكلة "الراكب المجانى". فى حالة النزاع بين مصلحة الذات ورفاه المجموعة. يكون الاحتمال الأكبر هو أن مصلحة الذات هى التى تنتصر. على الرغم من أن المرء قد ينحو إلى أن يستخدم مزايا الانتماء للمجموعة للحصول على أفضل فائدة شخصية له، إلا أن هناك حوافز قوية، مثل تعظيم المنفعة الشخصية، ليتجنب المرء بقدر الإمكان تراكم التكاليف من التحالف الاجتماعى. لا يقتصر الأمر على إمكان عدم رؤية التكامل الأخلاقى، بل إن هذا أمر لا يصدق بديهيا فى عالم يعظم فيه المنفعة الشخصية. هذا هو السبب فى أن تضامن المجموعة يتعرض دائما لخطر استغلاله - إلا إذا عبر أعضاؤه، وخاصة الأعضاء المنضمون حديثا، عن اندماجهم أخلاقيا بواسطة "العلاقات الأمينة". يتم إنجاز هذه الوظيفة بواسطة الشعائر، والاحتفاليات، والتابوهات (دنبار 1999؛ نايت 1998؛ بالمر وبوميانك 2007، فولاند 2003). لدينا حقيقة أن "الحساب التكيفى" لمبدأ التعويق ينجح بالفعل وقد أمكن إثبات هذه الحقيقة عمليا فى سلسلة من الدراسات بواسطة سوسيس وزملاءه فى البحث (كما مثلا فى بحث بيرزسكى وسوسيس فى هذا الكتاب؛ سوسيس ويرسلر 2003؛ سوسيس و آخرون 2007). الخلاصة أنه يمكن ملاحظة أن الدين يقدم مادة لنسج التواصل عن طريق العلامات الأمينة. تخدم الاحتفاليات والتابوهات فى إرساء ما هو جدير بالاعتماد عليه داخل مجموعة أخلاقية داخلية ويكون ذلك بالكامل بمنطق من تطور العلامات. الدين هكذا يوفر ميزة بيولوجية أخرى. فهو يحارب مشكلة "الراكب المجانى" فى المجتمعات ذات المخاطر المشتركة بأن يفرض الالتزام بالأمانة فى التواصل.

6.2.2 الاخلاقيات

تهدف الديانات إلى تقوية المعايير الأخلاقية داخل إحدى المجموعات. إلا أن هناك أسبابا نوقشت تحت عنوان "مأزق السجين"، وهى أسباب لها قصة طويلة فى الأبحاث الاقتصادية والبيولوجية - الاجتماعية، ونتيجة لهذه الأسباب فإن التعاون لا يحدث تلقائيا. السلوك الذى يخدم الجماعات. ينحو إلى أن يكون مسألة بعيدة الاحتمال، وسبب ذلك أن هناك مأزق أخلاقى يتعاود ظهوره ويصاحب على نحو لا ينفصم أسلوبا

للحياة الاجتماعية. يتكون هذا من حقيقة أن الاهتمام بالذات على المدى القصير يقف فى طريق المكاسب التى تتم من التعاون على المدى البعيد. المعايير الأخلاقية الداخلية التى تخدم المجموعات تتعرض دائما لمخاطر تخريبها انتهازيا. وبالتالى فإن المعايير الأخلاقية الداخلية المرتفعة المستوى لابد وأن تتغلب على الحوافز التى توجد من أجل الصالح الذاتى على المدى القصير، بحيث يمكن تحقق الصالح الذاتى على المدى الطويل. يمكن أداء ذلك بنجاح بواسطة عوامل التحكم الاجتماعية. هكذا يمكن التعرف على الانتهازيين كاسِرى القواعد كما يمكن معاقبتهم. يؤدى هذا إلى أن يجعل السلوك اللاأخلاقى باهظ التكلفة وبالتالى يقلل من وقوعه، ويعزز من قوة المجموعة ويزيد من المكاسب على المدى الطويل من خلال التعاون. على أن عوامل التحكم الاجتماعى لا تؤدى إلى التلاشى الكامل لمأزق السجين، لأن عقاب كاسرى القواعد هو فعل إيثارى فى حد ذاته (فيهر وجاتشر 2002). لماذا ينبغى أن يأخذ أحد الأشخاص على عاتقه بذل الوقت والجهد والتعرض للخطر من أجل عتاب طرف ثالث، إذا كان هذا الشخص لن يكون لديه أى مكسب مباشر ؟ وبالتالى فإن التحكم الإجتماعى هو شكل من الإيثارية لايمكن أن يكون أمرا ثابتا تطوريا.

ربما يكون التدين قد تطور من أجل التعامل مع تلك المشكلة، أى ما يسمى بمشكلة المرتبة الثانية من "الراكب المجانى". عندما تحظر الآلهة، والأوراح والأسلاف السلوك الزائف، فإن أعضاء المجموعة يتحررون من تكاليف استعراض حالهم للحكم عليه. بدلا من ذلك فإن عقوبة كسر القواعد تُجعل شأنا داخليا بالتوصل إلى التوافق مع المعايير من خلال ضمير حى تم إعداده دينيا. هناك بعض نتائج من دراسات المقارنة الثقافية تدعم هذا الفرض. هكذا فإن جونسون (2005) تمكن من أن يبين أنه كلما زادت قوة تعاون أفراد إحدى المجموعات احدهم مع الآخر زاد وضوح الأفكار المحلية عما تكونه الآلهة التى ترى كل شئ، وتعرف كل شئ، وتوقع العقوبات، تلك الآلهة التى توجد فى كل مكان وزمان. نجد أيضا أن نتائج روس وريموند (2003) تتلاءم مع هذه الصورة؛ تبين هذه النتائج أن الإيمان برب يوقع العقاب له علاقة إرتباط بحجم المجموعة الاجتماعية. هذا الاعتقاد غير معروف عمليا فى المجموعات البسيطة فى موارد الرزق. التجارب التى تبين أن نضج مفاهيم الرب يزيد من السلوك المفيد للمجتمع فى المباريات الاقتصادية (شريف و نورنزيان 2007) لهى تجارب تتحدث فى صف هذه النظرة للأمور.

على أنه مع وجود الفكرة بأن الخوف من الرب يمكن أن يكون قد تطور بأعتباره الاستجابة التكيفية لمشكلة مصالح الجماهير، سيكون على هذه الفكرة أن تفسر كيف

أمكن للضمير أن يتطور بالفعل كمثال منظم للأخلاق. لماذا ينبغـى لأحـدهم أن يخضـع "تطوعيا" لما يمليه أحد الضمائر ؟

إلا أنه بصرف النظر عن هذه القضايا بتفاصيلها، فإن الأمر يبدو حقا وكـأن التـدين يساعد على التغلب على مشـكلة المرتبـة الثانيـة "للراكـب المجـانى" (جونسـون و بـيرنج 2006). العقوبـات عـلى إسـاءة السـلوك أخلاقيـا تُجعـل داخليـة باسـتغلال أداء أحـد الضمائر.

7،2،2 مرة أخرى : هل التدين تكيف، أو أنه نتاج ثانوى غير وظيفى للعقل البشرى؟

جدول 1، 2 تتلخص فيه آراء تدور حول التصميم والوظيفة لفرض خاص، مع أعتبار المكونات الفردية البشرية التى تطورت بيولوجيا، والتى هى مفيدة فى هذه الحياة، نجد باستثناء ذلك أن كل مكونات الممارسة الدينية تظهر منفعة بيولوجية، ألا وهى الـتحكم فى الأحداث الطارئة غير المتوقعة، وتكوين الهوية، والـربط بالتحـالف الاجتماعـى وحـل مأزق السجين على مستويين.

متى يمكن الزعم بأن أحـد الملامـح لـه تصـميم لفـرض خـاص ؟ إذا إعتبرنـا معـايير ويليامز (1966) كخط قاعدى، وهى الكفاءة، والتعقد، والعمومية، فإن السؤال المتعلق بالتصميم لفرض خاص يمكن فى رأى أنا الخاص الإجابة عنه بالإيجاب وذلـك عـلى الأقـل بالنسبة لخمسة من المكونات الستة. الميتافيزيقـا الدينيـة تتولـد عـن وحـدات معرفيـة خاصة كما سبق مناقشته. الشعائر الاجتماعية تنشط نظام الارتباط. الوعى بالـذات قـد ضُمم ليشكل الهوية. مبدأ التعويـق والضـمير الحـى هـما بالتأكيـد يتعرضـان لتصـميم خاص، حتى وإن لم يكن واضحا بعد كيف يبدو ذلك فى التفاصيل. فى رأى الشخصـى أن السؤال الوحيـد الذى يُترك بلا إجابـة هو عمـا إذا كانـت الدوائـر.

جدول 1، 2 تصميم المكونات الدينية لفرض ووظيفة خاصين

المكون	الممارسة الدينية	تصميم الميكانزمات المشاركة لفرض خاص	الوظيفة البيولوجية للممارسة الدينية	الوضع التطورى للممارسة الدينية
المعرفة	ميتافيزيقا	نعم(ماكينة معرفية، مثلا جهاز للكشف عن عامل فعال، إلخ	لا	نتاج ثانوى بلا وظيفة
الروحانية	الصوفية	؟	التحكم فى الأحداث الطارئة غير المتوقعة	التكيف ؟
الربط (التشارك)	شعائر (طقوس)	نعم (نظام للربط)	تكوين تحالفات	التكيف
الهوية الشخصية	أساطير	نعم (الوعى بالذات)	التمييز من داخل/ وخارج المجموعة	التكيف
التواصل	علامات أمينة (احتفاليات، تابوهات)	نعم (مبدأ التعويق)	الحل لمشكلة "الراكب المجانى" من المرتبة الأولى	التكيف
أخلاقى	الضمير الحى، الخوف من الرب، أو الأرواح، أو الأسلاف	نعم (الضمير)	حل مشكلة "الراكب المجانى" من المرتبة الثانية	التكيف

العصبونية للفص الجبهى التى تمكّن من الممارسات الصوفية تظهر تصميما خاصا للصوفية أو لا تظهر - ومن هنا تأتى علامة الاستفهام فى جدول 1، 2. بوجه عام أعتقد شخصيا أن من السليم أن نستنتج أن التدين يمكن أن ينظر إليه على أنه تجمع معقد من تكيفات تطورية ونتاج ثانوى واحد.

يظل لدينا سؤال لم ننظر أمره وهو - كما تم شرحه - عن التغيير الممكن بالوظيفة فى هذا التشخيص. الحقيقة أن هناك بعض دلالات على أنه يمكن أن تحدث تغيرات وظيفية

فى مكونات التدين التى تتطورت بيولوجيا. وكمثل، يبدو وكأن الميكانزمات العصبونية التى تستخدمها الصوفية، والتى هى أساسا ميكانزمات مكافأة، نشأت أصلا فى إرتباط مع الجنسانية ولم يتم اختيارها بالتدين إلا لاحقا. من الممكن أن تكون الفائدة الأصلية للإنفعال الذى يتغذى جنسيا هى القدرة على استغلاله من خلال تكنيكات الاستغراق فى التأمل. هناك تماثل بين خبرات طقوس العربدة والخبرات الصوفية ويحدثنا هذا التماثل بحديث فى صف هذا التفسير (نيوبرج وآخرون 2001). أيا ما يكونه الحال، فإن هذا لا يؤثر فى صحة معايير "التصميم الخاص" و "الوظيفة". ينطبق الشئ نفسه بالتماثل على مبدأ التعويق. فهو قد أتى أصلا فى سياق الاختيار المتكيف للرفيق الجنسى، إلا أنه قد تعرض للتوسع لاحقا فى اتجاه التواصل الأخلاقى. بكلمات أخرى هناك الكثير مما يتحدث فى صف حقيقة أن المكونات الفردية للتدين لها جذور فيما قبل الأديان ولها جذور تطورية. لاشك أن تطور التدين لم يحدث بدون اختيارات مختلفة للوظائف الموجودة من قبل، أى الميول. على أن هذا ينبغى ألا يحثنا على تصنيف التدين على أنه نتاج ثانوى، وذلك لأن الانتخاب الطبيعى كان لديه الوقت الكافى، خلال سياق التطور الإنسانى للنوع، حتى يعيد تقييم نتائج الاختيارات نفسها. فى هذا ما يميز التدين مثلا عن ألعاب دورى كرة القدم أو غير ذلك من الأنشطة الحديثة. بل إنه حتى اختيارات دورى كرة القدم قد طورت ميكانزمات، ومع ذلك فإن المرء لن يرغب فى أن يضع لافتة على دورى كرة القدم باعتباره تكيفا، وذلك لأن الانتخاب الطبيعى لم يكن لديه الفرصة فيما سبق لتقييم النتائج البيولوجية للعب أو مراقبة هذا النوع من الرياضة. الخلاصة هى أن مكونات التدين - على الأقل فى جزء منها له أهميته - يمكن أن يتم إدراكها كتصميم بفرض خاص أضفى عليه توظيف بيولوجى. تؤدى هذه النظرة إلى بعض نتائج لها أهميتها.

3،2 إذا كان التدين تكيفا تطوريا...

2،3،1 يمكننا عندها أن نتوقع أن يكون التدين موجودا فى عقول كل الناس أساسا

التدين واحد من الملامح النمطية الموجودة عمليا فى كل الأعضاء فى النوع. (ثورنهيل 2003؛ ويليامز 1966). هناك أيضا بالطبع تلك التكيفات المرتبطة بالجنس والسن، إلا أنه فيما عدا هذه الحالات الخاصة، فإن تكيفات "الهوموسابينز" تشكل عموما ما يسمى بأنه "الطبيعة البشرية". على أى حال فإنه يمكن ملاحظة أنه يوجد معا أشخاص متدينون على نحو استحواذى وكذلك أشخاص غير مؤمنين مطلقا. من وجهة نظر

التكيف، لا يمكن الزعم بأن الأفراد الذين يرفضون الدين ليس لديهم تكيفات التدين، إلا أن تدينهم، نتيجة أسباب تلزم دراستها، لا يظهر نفسه على نحو صريح. التكيفات يمكن أن تكون "كليات مشروطة" (جولين 1997)، مثلها مثل حالات التصلب الموضعى للجلد أو / حالات الحمى، التى لا تنمى منطقها التكيفى إلا فى ظروف سيرة حياة خاصة جدا. أو هل يمكن أن يكون الأمر أن التدين يظهر نفسه بطرائق أخرى عبر طريق النزعة الدينية التقليدية ؟ هل يمكن أن يكون الأمر أن هذه التكيفات تولد سلوكا فى الحياة اليومية لا يمكن إدراكه مباشرة وفى التو على أنه مدفوع دينيا ؟ ماذا عن الأنصار المتعصبين لنادى رياضي، أو إحدى الحركات الثورية، أو المتعصبين للاقتناع بعقيدة أيديولوجية أساسا، أو لاتباع أسلوب معين للحياة، أو المتعصبين لإحدى الثقافات الشعبية، فى الباراسيكولوجيا، أو العلم الزائف ؟ باختصار، هل هناك تدين بلا دين ؟

2.3.2 يمكننا عندها أن نتوقع تصميما خاص فى تنمية النزعة الدينية بالتطور الفردى

عند تمييز خصائص التدين باعتباره تكيفا بيولوجيا، والنزعة الدينية على أنها مظهر لذلك فإن هذا يثير مسألة ما إذا كنا نتعامل هنا مع حالة تتماثل بالقياس مع اللغة. اللغات مثل الأديان لها تراث ثقافى وتختلف إحداها عن الأخرى تاريخيا. هذه العملية من تمرير إحدى اللغات أو أحد الأديان تحدث عن طريق الاكتساب الفردى لإحدى اللغات/ لأحد الأديان عن طريق عمليات تعليمية "مماثلة للإنطباع"، وهذا هو السبب فى أن بينكر (2000) يشير إلى "غريزة اللغة" كما يشير سولنج (2002) إلى "غريزة الرب". كل هذا يتم فعله بناء على التأثير فى مادة تفاعلية تكونت من قدرة تطورت بيولوجيا هى القدرة على الحديث أو القدرة على أن يكون المرء متدينا.

عندما يؤخذ هذا المنظور جديا فإنه يعنى أن الأديان يتم اكتسابها انطولوجيا بطريقة خاصة فى تصميمها. وكما أن اكتساب أحد الأفراد للغة يجرى على نحو مفضل أثناء مراحل خاصة حساسة، يبحث أثناءها المخ المجهز لذلك عن مدخلات خاصة حتى ينمى كفاءته اللغوية، فإنه بمثل ذلك تماما يمكن توقع أن سيطرة الدين المحلى تحدث أيضا فى أطر زمنية محددة. يرى ألكورتا وسوسيس (2005) أن فترة المراهقة فترة خطيرة لتعلم نظم الرموز المكافئة للانفعال و "شعائر العبور" للمرحلة الجديدة الخاصة بهذه الممارسة. لو ثبت فيما ينبغى أن الحال هو أن ممارسة الإكتساب الفردى للدين المحلى تتأسس بالفعل على سيطرة ميكانزمات تعلم خاصة بالمنطقة، سيكون من هذا فى

الحقيقة أفضل الحجج لافتراض أن التدين تكيف بيولوجى. من وجهة نظر الفرض بالنتاج الثانوى، سيكون تعلم الدين فقط اتفاقا وبأسلوب غير خاص، بما يشبه العدوى بالميمات - بدون أن يعمل المخ فى تجميع أجزاء خاصة مكونة ليستولى بالضبط على هذا المحتوى.

2.3.3 يمكننا عندها أن نتوقع وراثيات للتدين

التكيفات تورث، بمعنى أن أساسها الوارثى يمرر من جيل للتالى. لما كانت التكيفات توجد عند كل أعضاء النوع، فإنها تكون بقابلية للتوارث تقرب من الصفر (ثورنهيل 2003) :

> "قابلية التوارث مصطلح يصف المدى الذى يحدث به أن التغاير بين الأفراد فى صفة من المظهر الوراثى... ينتج عما هو وراثى، وذلك بإزاء التغاير البيئى بين الأفراد. (ثورنهيل 2003، ص 15-16)".

المنظور التكيفى يدعم الفرض بأن التغاير البشرى فى نزعة التدين ينشأ أساسا ليس كنتيجة للاختلافات الوراثية، وإنما نتيجة للظروف المختلفة التى تؤثر فى التكيف، أى الخبرات البيئية والخبرات التى تعتمد على ما يوجد من الظروف. الخبرة قد تتضمن الماضى، مثلما يكون فى تاريخ تطور الفرد أو التنشئة، أو قد تكون فقط نتيجة تلميحات من اللحظة الحالية، وبالتالى فإن الدرجات المختلفة من نزعة التدين ستكون ظاهرة للتكيف تعتمد على ما يوجد من ظروف، وبالتالى فإن السؤال يكون : ما هى الظروف والخبرات الخاصة التى تسهم فى تنمية نزعة التدين ؟

على أن تغاير نزعة التدين لا يمكن تفسيره بالكامل بالتأثيرات المتمايزة للوسط، لأنه يبدو أن التدين مثل السمات الشخصية الأخرى، له قابلية ملحوظة للوراثة (أنظر بوتشارد فى هذا الكتاب). ماذا تعنى هذه الملاحظة بالنسبة لموضوعنا ؟ هل التدين هو مَثّل للانتخاب وهو يتقدم فى سياقه ؟ أو هل تكون نسبة التدين إلى عدم التدين نسبة ينظمها إنتخاب يعتمد على تكرار الوقوع ؟ "الدين يظل باقيا فى الوجود لأنه ينتج أطفالا، وليس لأنه حقيقى". هذا شئ يعرفه من قبل عالم متشكك عقلانيا وحائز على جائزة نوبل فى الاقتصاد وهو فردريك - أوجست فون هايك (كما استشهد به فآس 2006). وبمثل ما فعل بلوم وآخرون 2006 (أنظر بلوم فى هذا الكتاب فيما يتعلق بألمانيا وسويسرا)، فان أدسيرا (2006) وفريجكا ووستهوف (2008) وزانج (2008) أمكنهم أن يبينوا بالنسبة لأسبانيا أو الولايات المتحدة أن الإلتزام الدينى له فى الواقع

علاقة إرتباط بالخصوبة. وبالتالى، فإنه يبدو أن الأفراد المتدينين، حتى فى المجتمعات الحديثة المتنورة، يكونون أكثر نجاحا عن الآخرين فى التغلب على العقبات الشخصية فى الحصول على أطفال. على أن علاقة الارتباط بين التدين والتكاثر المتمايز ربما تكون أمرا قد تم وقوعه، فالأفراد المتدينون كثيرا ما يلاحظ أنهم يفرطون فى التكاثر. لاشك فى أن الخصوبة لا تساوى الصلاحية، وإنما هى فقط أحد مكوناتها. القدرة على البقاء فى الحياة والوضع الاجتماعى للذرية فى المجتمع هما مكونان آخران. ليس من الواضح ما إذا كان التكاثر المتمايز بواسطة التدين مرتبطا باختلافات وراثية. يمكن أن يكون هذا هو الحال عندما تكون عوامل الشخصية الوراثية مثلا مما تجعل الفرد مستهدفا لنزعة التدين. إلا أنه لا يلزم أن يكون الحال هكذا، لأن هناك تركيبات وراثية متماثلة تشغل مواضع بيئية اجتماعية متغايرة ويمكن أن تستخدم فرصا متغايرة للتكاثر. علاقة الارتباط بين الخصوبة ونزعة التدين يمكن ببساطة أن تكون بتأثيرات مضطربة فى امتزاجها. حاليا لا يزال من غير الواضح تماما ما إذا كانت الخصوبة المتمايزة بواسطة نزعة التدين لها بطريقة ما علاقة بانتخاب توجيهى لا يزال يجرى متقدما.

على أن من الممكن أيضا أن يكون الإلتزام الدينى مصحوبا ليس فحسب بمزايا انتخابية وإنما هو مصحوب أيضا بتكاليف لها قدرها، يعتمد مقدارها على نسبة المؤمنين إلى الملحدين فى أحد المجتمعات. ستكون هذه حالة من انتخاب تعتمد على التكرار. فى حدود ما أعرف لم تظهر حتى الآن أى دراسة حالة لاستنباط ما يمكن أن تكونه بوجه خاص هذه التكاليف وكيف ستنعكس فى تكلفة نسيج النزعة الدينية، وعلى الرغم من ذلك فإنه يمكن لنموذج الانتخاب المعتمد على التكرار ان يقدم تفسيرا أفضل من افتراض وجود انتخاب مستهدف، وذلك بالنسبة للسؤال عن السبب فى أنه يوجد بالفعل عدد كبير هكذا من الملحدين اللبراليين.

2.4 الاستنتاج

للإجابة عن السؤال المتعلق بوضع تطور التدين والنزعة الدينية، سنجد أن لدينا تحت تصرفنا معرفة متنوعة موثوقا بها وواسعة النطاق. أصبح مما يتزايد وضوحا أن العناصر العقلية المكونة للتدين، أى القدرة على أن يكون المرء متدينا، تبين وجود تصميم لفرض خاص وأن ممارستها فى حياة التدين اليومية (بأن تكون فى شكل تصوف، أو شعائر، أو أساطير، أو احتفاليات، أو تابوهات أو الخوف من الرب، أو الأرواح أو السلف، أو الضمير الحى) هى فى المتوسط أمر وظيفى بيولوجيا. هذا هو السبب فى أن

التدين يمكن النظر إليه على أنه تكيف تطورى ينتمى إلى طبيعة الإنسان الشاملة باعتبار أنه مكون ثابت وراثيا. أما الوظيفة البيولوجية لنزعة التدين، بمعنى مظهر التدين الذى يتغير فرديا، فهى أمر أقل وضوحا. نظرية الإيكولوجيا السلوكية تصنع هنا القليل من التنبؤات (فتتنبأ مثلا بوجود علاقة إرتباط بين الاستثمار فى الإشارات الأمينة والتنافس ما بين المجموعات)، إلا أن الاستعراضات الإمبريقية للأطروحات التى ألهم بها التطور عن التمايز فى النزعة الدينية تعد من الأمور النادرة تماما. تؤدى هذه الاعتبارات كلها إلى الاستنتاج بأن المسألة لم تعد بعد التحقق من وجود منظور تطورى عن التدين، وإنما أصبح الأمر يتعلق بإغلاق الثغرات فى الأبحاث البيولوجية - الاجتماعية فيما يختص بالأختلافات الفردية و الإيكولوجية والثقافية فى مظاهر التدين فى النزعة الدينية.

مراجع الفصل الثاني

Adsera A (2006) Marital fertility and religion in Spain, 1985–1999. Population Studies 60:205–221

Alcorta C S, Sosis R (2005) Ritual, Emotion, and sacred symbols. Human Nature 16:323–359

Alexander R D (1987) The Biology of Moral Systems. Hawthorne, New York

Antweiler C (2007) Was ist den Menschen gemeinsam? Über Kultur und Kulturen. WBG, Darmstadt

Atran S, Norenzayan A (2004) Religion's evolutionary landscape: Counterintuition, commitment, compassion, communion. Behavioral and Brain Sciences 27:71–770

Barrett J (2004) Why Would Anyone Believe in God? Altamira, Rowman

Barrett J, Richert R A (2003) Anthropomorphism or preparedness? Exploring children's God concepts. Review of Religious Research 44:300–312

Barrett J, Richert R A, Driesenga A (2001) God's beliefs versus mother's: The development of nonhuman agent concepts. Child Development 72:50–65

Bering J M (2006) The folk psychology of souls. Behavioral and Brain Sciences 29:453–498

Blume M, Ramsel C, Graupner S (2006) Religiosität als demographischer Faktor – Ein unterschätzter Zusammenhang? Marburg Journal of Religion 11(1): 1–24

Boyer P (1996) What makes anthropomorphism natural: Intuitive ontology and cultural representations. Journal of the Royal Anthropological Institute 2:83–97

Boyer P (2001) Cultural inheritance tracks and cognitive predispositions: The example of religious concepts. In: Whitehouse H (ed) The Debated Mind – Evolutionary Psychology versus Ethnography. Berg, Oxford & New York

Brown D E (1991) Human Universals. McGraw-Hill, New York

Bulbulia J A (2007) The evolution of religion. In: Dunbar R I M, Barrett L (eds) The Oxford Handbook of Evolutionary Psychology. Oxford University Press, Oxford

D'Aquili E G (1972) The Biopsychological Determinants of Culture. Addison-Wesley, Reading, Mass

Dunbar R (1996) Grooming, Gossip and the Evolution of Language. Faber & Faber, London & Boston

Dunbar R (1999) Culture, honesty and the freerider problem. In: Dunbar R, Knight C, Power C (eds) The Evolution of Culture – An Interdisciplinary View. Edinburgh University Press, Edinburgh

Fehr E, Gächter S (2002) Altruistic punishment in humans. Nature 415:137–140

Frejka T, Westhoff C F (2008) Religion, Religiousness and feritlity in the US and in Europe. European Journal of Population 24:5–31

Gaulin S J C (1997) Cross-cultural patterns and the search for evolved psychological mechanisms. In: Bock G R, Cardew G (eds) Characterizing Psychological Adaptations. Wiley, Chichester

Gelman S A (2003) The Essential Child: Origins of Essentialism in Everyday Thought. Oxford University Press, New York

Goodall J (1986) The Chimpanzees of Gombe – Patterns of Behavior. Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge MA

Grom B (2004) Religiosität – psychische Gesundheit – subjektives Wohlbefinden: Ein Forschungsüberblick. In Zwingmann, C, Moosbrugger H (eds) Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung. Waxmann, Münster

Guthrie S (1993) Faces in the Clouds – A New Theoy of Religion. Oxford University Press, New York

Hayden B (1987) Alliances and ritual ecstasy: Human responses to resource stress. Journal for the Scientific Study of Religion 26:81–91

Johnson D (2005) God's punishment and public goods. Human Nature 16:410–446

Johnson D, Bering J (2006) Hand of god, mind of man: Punishment and cognition in the evolution of cooperation. Evolutionary Psychology 4:219–233

Kelemen D (2004) Are children "intuitive theists"? Reasoning about purpose and design in nature. Psychological Science 15:295–301

Kelemen D, DiYanni C (2005) Intuitions about origins: Purpose and intelligent design in children's reasoning about nature. Journal of Cognition and Development 6:3–31

Kirkpatrick L A (2005) Attachment, Evolution and the Psychology of Religion. Guilford, New York

Knight C (1998) Ritual/speech coevolution: A solution to the problem of deception. In Hurford J R, Studdert-Kennedy M & Knight C (eds) Approaches to the Evolution of Language – Social and Cognitive Bases. Cambridge University Press, Cambridge

Knight N, Sousa P, Barrett J, Atran S (2004) Children's attributions of beliefs to humans and God: Cross-cultural evidence. Cognitive Science 28:117–126

Koenig H, McCullough M, Larson D (2001) (eds) Handbook of Religion and Health. Oxford University Press, New York

Magyar-Russell G, Pargament K (2006) The dark side of religion: Risk factors for poorer health and well-being. In: McNamara P (ed) Where God and Science Meet – How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion, Volume 3. The Psychology of Religious Experience. Praeger, Westport & London

McClenon J (2002) Wondrous Healing – Shamanism, Human Evolution, and the Origin of Religion. Northern Illinois University Press, Dekalb

McCullough M E, Hoyt W T, Larson D B, Koenig H G, Thoresen C (2000) Religious involvement and mortality – A meta-analysic review. Health Psychology 19:211–222

Mithen S (1996) The Prehistory of the Mind – The Cognitive Origins of Art, Religion and Science. Thames & Hudson, New York

Nesse R M (2001) The smoke detector principle – Natural selection and the regulation of defensive responses. In: Damasio A R, Harrington A, Kagan J, McEwen B S, Moss H, Shaikh R (eds) Unity of Knowledge – The Convergence of Natural and Human Science. New York Academy of Sciences, New York

Newberg A, D'Aquili E, Rause V (2001) Why God Won't Go Away-Brain Science and the Biology of Belief. New York, Ballantine

Newberg A B, Lee B Y (2006) The relationship between religion and health. In: McNamara P (ed) Where God and Science Meet – How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion, Volume 3: The Psychology of Religious Experience. Praeger, Westport & London

Palmer C T, Pomianek C N (2007) Applying signaling theory to traditional cultural rituals – The example of Newfoundland mumming. Human Nature 18:295–312

Pinker S (2000) The Language Instinct: How the Mind Creates Language. Harper Collins, New York

Powell L H, Shababi L, Thoresen C E (2003) Religion and spirituality – Linkages to physical health. American Psychologist 58:36–52

Ridley M (2002) Adaptation, In: Pagel M (ed) Encyclopedia of Evolution, Volume 1. Oxford University Press, Oxford

Roes F L, Raymond M (2003) Belief in moralizing gods. Evolution and Human Behavior 24:126–135

Rossano M J (2006) The Religious mind and the evolution of religion. Review of General Psychology 10:5346–364

Shariff A F, Norenzayan A (2007) God is watching you – Priming god concepts increases prosocial behavior in an anonymous economic game. Psychological Science 18:803–809

Söling C (2002) Der Gottesinstinkt – Bausteine für eine evolutionäre Religionstheorie. PhD Thesis. http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=96582201X. Accessed 1 June 2008

Sosis R, Bressler E R (2003) Cooperation and commune longevity: A test of the costly signaling theory of religion. Cross-Cultural Research 37:211–239

Sosis R, Kress H C, Boster J S (2007) Scars for war: Evaluating alternative signaling explanations for cross-cultural variance in ritual costs. Evolution and Human Behavior 28:234–247

Thornhill R (2003) Darwinian aesthetics informs traditional aesthetics. In: Voland E, Grammer K (eds) Evolutionary Aesthetics. Springer, Heidelberg

Vaas R (2006) Die Evolution der Religiosität. Universitas 61:1116–1137

Van der Lans J, Kemper F, Nijsten C, Rooijackers M (2000) Religion, social cohesion and subjective well-being – An empirical study among Muslim youngsters in The Netherlands. Archiv für Religionspsychologie 23:29–40

Voland E (2003) Aesthetic preferences in the world of artifacts – Adaptations for the evaluation of 'honest signals'? In Voland E, Grammer K (eds) Evolutionary Aesthetics. Springer, Heidelberg

Voland E (2004) Normentreue zwischen Reziprozität und Prestige-Ökonomie: Eine soziobiologische Interpretation kostspieliger sozialer Konformität. In: Lütge C, Vollmer G (eds) Fakten statt Normen? Zur Rolle einzelwissenschaftlicher Argumente in einer naturalistischen Ethik. Nomos, Baden-Baden

Williams G C (1966) Adaptation and Natural Selection: a critique of some current evolutionary thought. Princeton University Press, Princeton

Winkelman M (2006) Cross-cultural assessments of Shamanism as a biogenetic foundation for religion. In: McNamara P (ed) Where God and Science Meet – How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion, Volume 3. The Psychology of Religious Experience. Praeger, Westport CT & London

Wrangham R W (1999) Evolution of coalitionary killing. Yearbook of Physical Anthropology 42:1–30

Zahavi A, Zahavi A (1997) The Handicap Principle – A Missing Piece of Darwin's Puzzle. Oxford University Press, New York

Zhang L (2008) Religious affiliation, religiosity, and male and female fertility. Demographic Research 18:233–262

الفصل الثالث

الآلهة والمكاسب، والجينات عن الأصل الطبيعى للتدين بواسطة الانتخاب البيولوجى - الثقافى*

رودیجر فآس

ملخص : التدين يمكن أن يتميز بسبع سمات أساسية " التسامى، والعلاقات المطلقة، والصوفية، والأسطورة، والأخلاقيات، والشعائر، والمجتمع. ما السبب فى غموض التدين الآن وخلال كل التاريخ البشرى ؟ قد يكون التدين تكيفا تطوريا بلغة من الانتخاب الطبيعى أو الجنسي، وليس مجرد نتاج ثانوى لسمات أخرى أو على نحو حصرى ظاهرة ثقافية، يمكن أن توصف مثلا بالتطبيقات "الميمية - memetics". إذا

---

* RVaas (✉)
Bild der wissenschaft. Ernst-Mey-Sir. 8. D-70771 Leinfelden-Echterdingen, Germany
e-mail: ruediger.vaas@t-online.de
E.Voland. W. Schiefenhovel (eds.), *The Bioloical Evolution of Religious Mind and Behavior*, The Frontiers Collection. DOI 10.1007/978-3-642-00128-4_3.

كـان الأمـر هكـذا لابـد مـن الايفـاء بـالشروط التاليـة : العموميـة، والنجـاح التكـاثرى، والتوارث، والتحقق و وجود ميـزة انتخابيـة. يبـين اسـتعراض الأمـر بإيجـاز أن البيانـات الحالية تتسق مع فرض التكيف، ولكنها لا تكفى لتأكيده؛ كـما أن هنـاك أيضـا مشـاكل مفاهيمية وإمبريقية. وأخيرا ما الذى يمكن أن تخبرنا بـه السـيكولوجيا التطوريـة وعلـم اللاهوت - العصبى حول المصادر الثلاثة الرئيسية للإعتقادات الدينيـة، وعـما إذا كانـت هذه المعتقدات حقيقية ؟

3.1 الــتــحــدى

"يشكل الدين التحدى الأعظم للبيولوجيا - الاجتماعية للبشر، وفرصتها الأكثر إثـارة للتقدم باعتباره نسق نظرى أصيل حقا"، هكـذا كتـب (إدوارد أ. ويلسـون وهـو يتنـاول المهمة الصـعبة لبيولوجيـا التـدين) (فـآس وبلـوم 2009) ويرجـع ذلـك وراء إلى 1978 (ويلسـون 1978، ص 175). يجـرى هـذا التحـدى فى اتجـاهين معـا ! بالنسـبة للنظريـة التطورية، التحدى هو تفسير ما يبدو ظاهريا من ترف زائد عن الحد فى التدين، باعتبار أنه من وجهة النظر الاقتصادية، يمكن توفير ما ينفق من وقت وجهد عـلى التـدين وأن يستثمر بما هو أفضل فى السعى وراء الطعام ورفاق المعاشرة الجنسية وتربية ذرية المرء الخاصة به أو ذرية الأقرباء الأقربين. بالنسبة للدين، إذا وافق المرء على أنه نتاج للتطور البيولوجى أو نتاج ثانوى لعمليات معرفية دنيوية، فـإن التحـدى يكـون بالتغلـب عـلى التفسيرات الطبيعانية (أو حتى التفسيرات الاختزالية) وتضـميناتها الانطولوجيـة (فـآس وبلوم 2009).

إذا كان كل شئ ندركه ونفكر فيه، ونشعر به، ونخطـط لـه، ونفعلـه يتأسـس عـلى عمليات عصبونية (فآس 1999 (أ))؛ فإن الأمر يكون أيضا هكذا بالنسبة لما هـو دينـى من الخبرات والاقتناعات والتصرفات. وإذا كان الإنسان نتيجة للتطور البيولوجى (بمـا فى ذلك القدرة على تنمية ثقافة) فإن التدين عندها يمكن أن يكون له مزايا انتخابية أو أنه يمكن على الأقل أن يكون نتاج ثانوى لملكات هى تكيفات للبيئة الطبيعية أو الاجتماعية (بما فى ذلك التعديلات الثقافية). وبالتالى فإن الاعتقاد الدينى قد يكون مفيدا حتـى لـو كانت الكيانات فوق الطبيعية وهـماً. التسـاؤل عـما إذا كانـت هنـاك أسـس بيولوجيـة خاصة للتدين ينبغى أن يؤخذ على أنه سؤال إمبريقى لا يمكن الإجابـة عنـه بالاسـتدلال أو التأمل الفلسفى وبالتالى فإنه موضوع للأبحاث العلمية.

الإنسان يمكن أن يكون "ثدييا بفضل من الرب" (لوك 2006)، أو أن الرب يمكن أن يكون اختلاقا من الخيال - هذه قضية فلسفية (ميتافيزيقية وإبستمولوجية) تتجاوز المنهجية العلمية. إلا أنه بدون العلم، لا يمكن أن توجد أدلة مقنعة فيما بين النزعات الذاتية سواء لتفسير التدين أو لمقدمات منطقية معينة من الاستدلال الفلسفى. وكما أوضح دانييل دينيت :

> " ربما يكون الرب قد غرس فى كل واحد من البشر روحا خالدة تتعطش لفرص عبادة الرب. هذا سيفسر حقا الصفقة المعقودة، مقايضة وقت وجهد الإنسان مقابل الدين. الطريقة الأمينة الوحيدة للدفاع عن هذا الفرض، أو عن أى مما يشبهه، هى أن نُعطى نظرة اعتبار منصفة للنظريات البديلة عن استمرار بقاء وانتشار الدين واستبعادها بتوضيح أنها لا تستطيع أن تفسر الظواهر التى تلاحظ ". (دينيت 2006، ص 7).

كما أن الأمر ليس مجرد قضية من الأنثروبولوجيا والانطولوجيا. هذا أمر له أهمية درامية للحياة ولمستقبل الإنسان.

> " والآن وقد خلقنا التكنولوجيات التى تسبب كوارث كوكبية، فإن المخاطر التى نتعرض لها قد تضاعفت لأقصى حد : قد يحدث جنون دينى سام ينهى المدنية البشرية ما بين ليلة وضحاها. نحن فى حاجة لأن نفهم مالذى يجعل الدين ينجح، حتى نستطيع حماية أنفسنا، بأسلوب مبنى على المعلومات الصحيحة، فى الظروف التى يتعطل فيها الدين عن العمل. (دينيت 2006، ص 72)

3.2 الخواص السبع الرئيسية للدين والتدين

"الدين ليس إلا الظل الذى يلقيه الكون على الذكاء البشرى"، هذا ما قاله ذات مرة فكتور هوجو. يمكن للمرء أن يضيف أيضا أن تعريف الدين فيه تحد لذكاءنا. منذ وقت مبكر يرجع إلى 1912 اشتكى هـ ليوبا من أن هناك أكثر من خمسين تعريفا مختلفا (ليوبا 1912). طُرح فى الوقت نفسه الكثير من المزيد من التعريفات. بل أن البعض يحاج حتى بأنه بسبب من ذلك، فإن هذا المجال فيه مراوغة لأى دراسة جدية - على الأقل فيما يتعلق بتطور السلوك الدينى. على أنه مهما كان الموقف مبلبلا، لا يوجد ما

يدعو للاستسلام. غموض مصطلح "الدين" أمر يتشارك فيه الدين مع مفاهيم أساسية أخرى كثيرة. فلنجرب مثلا مصطلحات مثل "المادة"، أو "الطاقة"، أو "الحياة"، أو "الزمن"، أو لنسأل أحد الفلاسفة عن معنى "الفلسفة". "الدين" مثل مفاهيم كثيرة أخرى هو مصطلح كالمظلة، يضم معا معانى مختلفة على أساس التشابه العائلى. وبالتالى فقد يكون مما يكفينا أن نستخدم تعريفا عمليا جموعيا، يغطى كلا من الجوانب الموضوعية والوظيفية. طرح البعض (فآس 2001 (أ)، 2007(أ)؛ فآس وبلوم 2009) أن هناك سبع خصائص رئيسية للدين :

1 - التسامى : الاعتقاد فى وجود قوة (أو قوى) خارجية - أو فوق طبيعية.

2 - علاقات مطلقة : الاحساس بالارتباط، والاتصال، والإعتماد والالتزام وكذلك أيضا الشعور بهدف ومعنى مطلق بالنسبة لكل من الأفراد والمجتمعات أو العالم كله.

3 - الصوفية : ممارسة ما هو مقدس؛ شعور بالتوحد مع هذه القوة أو حتى مع كل شئ.

4 - الأسطورة : تفسير العالم وإضفاء الشرعية عليه وتقدير قيمته، بما يمتد حتى إلى وعود الخلاص.

5 - الأخلاقيات : التبرير المتعالى للقيم (القواعد والممنوعات) لإرشاد أفكار وسلوك الأفراد.

6 - الشعائر : أشياء وتصرفات رمزية (احتفاليات)، مثلا القدرة على شفاء المرضى أو تفادى الشر، أو إضفاء القدسية، أو وضع العلامات لتكريس الاستهلال والمرور إلى مراحل جديدة.

7 - المجتمع : الإرتباط الاجتماعى عن طريق ما هو مشترك ومتوارث من نظام المعتقدات، و ممارسة هذه المعتقدات والتعبير عنها، وتدريسها والترويج لها، وتفسيرها وتأكيدها، بما يبلغ الذروة فى منظمات وأشكال مؤسساتية.

هذه الخصائص الرئيسية مصحوبة دائما بالإيمان بوجود كائنات متعالية، مثل الآلهة، أو الأرواح، أو العفاريت. (يصدق هذا حتى فى ديانة مثل البوذية، مع أن مبادئها إذا تكلمنا عنها بدقة لا تطرح وجود هذه الكائنات، لأن معظم المؤمنين لا يتشاركون عند الممارسة فى هذه الأفكار المعقدة (سلون 2004). من المهم الإبقاء على هذه الافتراضات الانطولوجية فى الذهن، وذلك لأنه بدون ذلك ستوجد أوجه من الخلط بين

الأمور فيها بلبلة : هناك أنواع علمانية من الدوجما، والإيمان، وأشكال من علاقات مطلقة (كما مثلا فى الأيديولوجيات العرقية)، وخبرات من النشوة (كما مثلا بتأثير من مخدر)، وشعائر (كما مثلا فى رسامة الشباب أو الأعلام)، ومجتمعات (إبتداء من الأحزاب حتى نوادى المتعصبين لكرة القدم)، ونظمها القيمية. وبالتالى فإن الدين ليس مما يتوافق مع المذهب الطبيعانى - وإن كان الأمر بالطبع أن ليس كل ما هو مضاد للطبيعانية يكون دينا.

هذه الخصائص للدين ليست كلها بنفس الدرجة من الأهمية كما أنها لاتتحقق فى كل دين، وتتباين أهميتها النسبية. قد لا تكون هذه الخصائص كاملة، ولكنها مع ذلك كافية من ناحية معظم الأهداف العملية، بما فى ذلك الوصف المتزامن للدين ووصفه المتغاير بالزمن باعتباره ظاهرة فيما بين الثقافات ومن حيث استكشافه علميا. هذه الخصائص ليست بالضرورة مقدمة منطقية وإنما هى نقطة بداية يمكن تعديلها فى سياق المزيد من البحث. هذه هى الطريقة المعتادة "للتوجيه للكشف " فى أحد الأفرع ذات المفاهيم المنعكسة فى مجال أبحاث حديث السن يتنامى سريعا.

إلا أن الدين فى حد ذاته ليس هو الموضوع الرئيسى فى الدراسات التطورية للعقل الدينى والسلوك عند البشر، ذلك أن الآلاف من الأديان المعروفة هى كلها نتاج الثقافة البشرية. (وإن كانت قد تُظهر بعض علامات لتكيفات بيئية (رينولدز وتانر 1995؛ فينشر وتورنهيل 2008). كما أن الانتماء الدينى هو أيضا ليس بيولوجيا (لا توجد مثلا جينات كاثوليكية أو بوذية)، وإنما يعتمد الأمر فى معظمه على معتقدات الوالدين أو معتقدات أشخاص آخرين يكون المرء مرتبطا بهم ارتباطا وثيقا. التدين من الجانب الآخر - النزعة العقلية لأن يكون المرء متدينا، وأن يضم نفسه لإحدى الديانات - له أساس بيولوجى. (يصدق هذا أيضا على نزعة التدين، المظهر الفردى المتغاير للتدين، إذا شاء المرء أن يستنتج هذا التمييز الآخر (فولاند هذا الكتاب)، إلا أن هذا ليس مما يلزم أن نضعه فى اعتبارنا فيما يلى). لإجراء بحث على التدين من وجهة نظر تطورية، ينبغى أن يضع المرء فى الحسبان كل الخصائص السبع الرئيسية للدين.

التعريف "الجمعى" للدين يجعل من الواضح أن الدين والتدين مصطلحان لا يقبلان التعريف على نحو صارم جازم وليسا بالضرورة ظاهرة موحدة على نحو شبه متناغم (فآس وبلوم 2009). إنهما ليسا بملمح واحد وبالتالى فإنه من غير المرجح أنه يمكن النظر إليهما على أنهما تكيف واحد (إن كانا فيهما أى تكيف) له فقط وظيفة بيولوجية واحدة (إن كان له أيا من ذلك). وبالتالى، فإن من الممكن، بل حتى من

المحتمل، أنه لا يوجد تفسير موحد شامل لكل الخصائص داخل إطار منظور واحد سيكولوجى، أو اجتماعى، أو عصبى/ بيولوجى، أو تطورى. بمعنى أن كل ملمح أساسى له وضع ووظيفة مختلفة، وتحقق مختلف فى المخ، ونوع مختلف من خبرة الوعى والتأثير الاجتماعى.

هذا له تضمينات مهمة للدراسات التطورية : إذا كانت هذه الخاصية الرئيسية تكيفية، أو كانت إما نتاج للانتخاب الطبيعى أو الجنسى، فإن هذا لا يتضمن أن كل الملامح الأخرى هى أيضا تكيفية. كما أنه لا يعنى أن كل الخصائص، إن كانت حقا تكيفية، يكون لها نفس النوع من الميزات التطورية. وهكذا يظل لدينا سؤال مفتوح عما إذا كان يمكن معالجة تدين البشر كظاهرة موحدة، حتى ولو على وجه التقريب، وعما إذا كان هناك أنواع من تفسيرات مختلفة ضرورية لملامحه الرئيسية. ربما يكون بعضها تكيفى والبعض الآخر غير تكيفى. على أن هذه أسئلة إمبريقية لايمكن الإجابة عنها أو إتخاذ قرار عنها بالتحليل المفاهيمى أو التأمل النظرى الخالص.

3،3 تفسيرات التدين – المتنافسون الأساسيون

"مناقشة إحدى المسائل دون إصدار قرار بشأنها تكون أفضل من إصدار قرار دون مناقشتها "، هكذا لاحظ ذات مرة جوزيف جوبرت. يصدق هذا أيضا على بيولوجيا التدين. هناك ثلاثة إمكانات أساسية : (1) التدين ممكن أن يكون تكيفيا، ويكون هكذا نتاجا مباشرا للتطور البيولوجى؛ (2) من الممكن أن يكون التدين نتاجا ثانويا لبعض السمات التى تكون بيولوجيا تكيفية، وبالتالى لايكون له أى ميزة انتخابية مباشرة؛ و(3) من الممكن أن يكون التدين حصريا نتاجا ثقافيا (وتكون أسسه الوراثية، إن كان هناك أى منها، أساسا محايدة تطوريا ولا تغير من تكراراتها إلا بالإنجراف الوراثى، أى بمعنى الصدفة، ولكن ليس بما يرجع إلى تأثير الضغوط الانتخابية).

إلا أن المرء يستطيع أن يحاج بأن هذا التمييز على نحو جُعل مثاليا هو تمييز فيه حدة وتبسيط أكثر مما ينبغى. وهو لا يضع فى الاعتبار ديناميات وتفاعلات هذه الإمكانات. وهو يهمل التعقد واختلاف المستويات فى وصف التدين. إضافة لذلك فإن "التكيف" مصطلح غامض، يمكن لمعناه أن يكون تاريخيا بأكثر أو وظيفيا بأكثر (ويليامز1966؛ لودر وأخرون، 1993). إن مايجعل إحدى السمات تكيفية أمر يعتمد على البيئة بأكملها (الحيوية وغير الحيوية بما فى ذلك البيئة الإجتماعية). (ويليامز1966؛ لودر وأخرون1996). الخياشيم تكون تكيفية تحت سطح الماء ولكن ليس فوق الأرض.

لايزال مما يثير اختلاف ما إذا كان الانتخاب يعمل عند مستوى (أو مستويات) الأنـواع، أوالمجموعات، أو الأفراد، أو الخلايا، أو الجينات، ذلك لأن المزايا الانتخابية يمكن وصفها عنـد مستويات مختلفة. إلا إنـه خـلال الكثـير مـن الأجيـال تكـون التكـرارات النسـبية للجينـات وتوليفات الجينات أمرا حاسما (دوكنز1976، 1982). هذا هو المستوى النهـائى للوصـف. إلا أن هذا النوع الناجح من المقاربـة بـالاختزال لايسـتبعد التوصـيفات المبـاشرة، والانتخـاب لا "يعمل" على الجينات مباشرة، وانما يعمل على سماتها المحـددة، وبالتـالى فإنـه يعمـل عـلى الأفراد – وربما أحيانـا عـلى مجموعـات مـن هـؤلاء الأفـراد. وبالتـالى فـإن التفسـيرات عـلى المستويات الأعلى لها فى الأبحاث قيمة مهمة براجماتيا وفى المسـاعدة عـلى الكشـف، وذلـك بالرغم من الاختلافات حول مدى كفاية تمثيلها للعمليات "الحقيقيـة". يتبقـى لنـا كمشـكلة مفتوحة ما إذا كان الانتخاب الجموعى (بيرجستروم 2002، بويد وريشارسـون 2002؛ سـوبر و ويلسـون 1999) أو "الانتخـاب متعـدد المسـتويات" عمومـا (بـيجما وآخـرون 2007 (أ)، 2007(ب)، ويلسون وو يلسون 2008)، لـه أى قـدر مـن الأهميـة (أو حتـى يكـون لـه أى معنى بيولوجيا). التدين هنا قد يكون حالة اختبار حاسمة، لأنه يستطيع أن يوحد وأن يميـز بين المجموعات المختلفة التى تتنافس على المـوارد إحـداها مـع الأخـرى (ويلسـون 2002). عاش البشر أساسا فى مجموعات صغيرة فى زمـن مـا قبـل التـاريخ (وفى المجتمعـات الحاليـة التى ظلت "بدائية"). ربما كونـت بعـض هـذه المجموعـات، بـالاعتماد عـلى ظـروف حديـة معينة، "وحدات تكيفية" لها معدلات مختلفة للبقاء حية وللتكاثر. السـلوك الإيثـارى يفيـد المجموعة ككل، وبالتالى يفيد معظم افرادها، ولكنـه يجـرى ضـد المصـالح الأنويـة المبـاشرة للعضـو المعنـى. فى هـذه الحالـة، نجـد أن القـوى الانتخابيـة التـى تـؤثر فى الأفـراد داخـل المجموعة تتعارض مع تلك التى تعمل مفعولها فى المجموعة ككـل. كثـيرا مـا تكـون نتيجـة الميول الأنوية هى استغلال السلع العامة والإفقـار (هـاردن 1968). ربمـا يكـون التـدين قـد لعب، ولا يزال يلعب دورا مهما فى التنافسات الفردية والجموعية بأن يفرض بالقوة إيثارية متبادلة (أنظر أسئلة).

فى الختام، بالرغم من أن التمييزات والاختبـارات لهـذه الفـروض الثلاثـة (التكيـف، والنتاج الثانوى، والنتاج الثقافى) تستحق المزيد من الايضاحات المفاهيميـة، إلا أن هـذه الفروض لايمكن تطبيقها كلها بطريقة متساوية على كل سـمة : فبعضـها هـى فى بعـض جوانب منها حقيقية، وبالتالى فان الأخرى خطأ. استنباط ماتكونه الحالة أمر فيـه تحـد هائل – بصفه عامة، وإن كان الحال هكذا أيضا فى حالة التدين (الجدول 3،1). عـلى ان التنافس مفيد لاشغال البيزنس وهو دافع لأبحاث أكثر وأفضل.

جدول 3،1. النضال من أجل الحقيقة

التدين تكيفى،	التدين ليس بالتكيفى
الانتخاب الطبيعى : مزايا للأفراد (مقارنة بالأفراد الآخرين الذين يتنافسون داخل المجموعة نفسها أو بعامة) وهى مزايا ترجع الى الانتخاب الطبيعى أو الجنسى.	نتاج ثانوى (زخرفة مثلث عروة العقد) من السمات، تكون تكيفية فى الظروف غير الدينية.
انتخاب الأهل : مزيا للأقرباء الأقربين وراثيا (بالمقارنة بالأقارب الأكثر بعدا).	لا تكيف فى العالم الحديث، حتى إن كان هناك مزايا انتخابية فى أزمنة ما قبل التاريخ.
انتخاب المجموعة : مزايا لمجموعات (بالمقارنة بالمجموعات الأخرى).	سمات طبيعية، قد تكون أو لا تكون موضوعا للتطور الثقافى.
التعايش الثقافى (تكيف مشترك بيولوجى - ثقافى) : ملامح عقلية وسلوكية ("ميمات") تستفيد من النجاح الانتخابى لأولئك الذين ينشرونها.	نزعة طفيلية ثقافية (تسمى بأنها "سوء تكيف" وهى تسمية تؤدى لسوء الفهم): "ميمات" تنتشر بدون مزايا انتخابية للأفراد أو المجموعات بل يمكن حتى أن تكون لها أضرار.

ملحوظة : السمات تكون إما تكيفية، ولها ميزة انتخابية تطورية مباشرة، أو أنها لاتكون كذلك. يصدق هذا أيضا على التدين. الجدول فيه تلخيص للفرض الرئيسى بطريقة شبه مبسطة - مع إهمال المكونات المختلفة للتدين والتى قد تكون مكونات مستقلة، وإهمال المستويات المختلفة للتوصيف، والتغيرات المؤقتة. وبالتالى فإن الامكانات لا تكون متبادلة حصريا فى كل جانب. وبالإضافة، فإن العمودين ليس احدهما بعكس الأخر (معدل عن فآس وبلوم2009).

4،3 شروط التكيف

السمة البيولوجية تكيفية وبالتالى فانها نتاج الانتخاب الطبيعى أوالجنسى، وذلك عندما تفى على الأقل بالشروط التالية (فآس وبلوم2009).

- العمومية : السمة (الصفة) الراسخة (بخلاف الطفرة الحديثة) يجب أن تكون موجودة فى الكل (تقريبا) من اعضاء أحد الأنواع، وان كان تحققها قد يتباين.

- النجاح التكاثرى : يجب أن تؤدى السمة، على الأقل فى الفترة المتوسطة، إلى صلاحية بيولوجية أعلى. وبالتالى فإن الأفراد الذين لديهم هذه السمة ينبغى أن تكون لديهم فى المتوسط ذرية أكثر من منافسيهم داخل النوع ممن ليس لديهم هذه السمة أو لديهم تحقق لها بدرجة أضعف. كما أن ذريتهم يجب أن تنتج أيضا فى المتوسط المزيد من الذرية، وهلم جرا. (لايكفى وجود سلالة كثيرة إذا كانوا هم أنفسهم لايتكاثرون، لأن الأمر هكذا يكون فيه طريق مسدود للتطور).

- التوارث : يجب أن تكون السمة - جزئيا على الأقل - محتومة وراثيا. ذلك أن مايورث هو الذى يمكن له وحده أن يكون موضوعا للانتخاب. السمات التى يتم اكتسابها بالتعلم، أو بالتأثيرات البيئية عموما، لايمكن أن تدخل خط الخلايا الجرثومية. يعترف الجميع بأن هذا لايعنى أن السمات الموروثة تكون دائما مستقلة عن البيئة. سنجد على عكس ذلك أن القدرات المعرفية والمهارات السلوكية بالذات كلها تعتمد بقوة على الظروف البيئية. قدرة الانسان على الكلام مثلا فطرية ولكنها لايمكن أن تنمو بدون بيئة لغوية. يتم اكتساب اللغة بسرعة وبدون جهد كبير، بشرط وجود الحوافز المناسبة (الكافية والمختصة).

- التحقق : السمة يجب إلى حد ما أن يكون لها أساس فيزيقى يتحدد وراثيا. وإلا فإنها لا تكون جزءا من الطبيعة، وبالتالى لا يتاح التوصل إليها بمناهج العلم الطبيعى. السمات المعرفية والسلوكية يجب أن تستهل بعمليات عصبية. تحقق السمات - الذى يمكن وصفه عند مستويات مختلفة (وراثية، وبيوكيميائية، وعصبية/ فيزيولوجية، وتشريحية، وسيكولوجية، وسلوكية) - هو الميكانزم التقريبى الذى يحدث الانتخاب مفعوله فيه.

- ميزة انتخابية : القيمة التكيفية لإحدى السمات يجب أن تكون قيمة يمكن إدراكها. ليس هذا بالطبع شرطا للتكيف التطورى لأن هذا يعنى من قبل أن هناك ميزة انتخابيا. إلا أنه يجب أن يكون واضحا، وليس فحسب مشترطاً، أن السمة مفيدة انتخابيا. وبالتالى، فإنه يجب أن يتم عمليا إثبات أن السمة مفيدة لحائزها وكيف أنها تساهم فى النجاح التكاثرى. يشير هذا إلى الميكانزم أو إلى الوظيفة التطورية (أحيانا يسمى هذا بأنه "تصميم لغرض خاص"، ولكن هذه الفكرة بما فيها من استعارة مجازية، فكرة ذات إشكالية، وذلك لأنه حسب النظرية التطورية لا يوجد "تصميم" ولا "مصمم" داخل أو وراء الطبيعة). فيما يعرض لا يحتاج التكيف لأن يكون هو الحال الأمثل (وكثيراً ما لا يكون هناك حتى أى معيار مقنع لقياس ذلك)؛ وبالإضافة فإن الانتخاب

الجنسى يكون عادة متعارضا مع الانتخاب الطبيعى، وفيه إضعاف لاحتمال البقاء على قيد الحياة، إلا أن هذا الضرر يتفوق عليه فى وزنه الاحتمال الأكبر للعثور على رفقة للمعاشرة الجنسية والتكاثر.

ختاما، إذا كان هناك مزايا انتخابية فى التدين عموما، أو على الأقل فى بعض من خصائصه الأساسية، فإنه يجب إذن أن تكون هناك أدلة مقنعة لعموميته، ونجاحه التكاثرى، وتوارثه، وتحققه، (أو تحققاته) الفيزيقية، وتكيفه (أو تكيفاته) التطورية. هل هذا هو الحال ؟

3،4،1 العمومية

الأديان موجودة فى كل مكان وزمان فى كل المجتمعات البشرية المعروفة. وبالتالى فإنها يمكن أن ينظر إليها على أنها بشريا عامة (مردوك 1967؛ براون 1991؛ أنتويلر 2007)، وإن كانت الظواهر الدينية فى حد ذاتها تتنوع تماما (بوير2002). هناك تمييز بين الكيانات المقدسة (الخارقة للطبيعة، المكرسة للعبادة) والكيانات الدنيوية، وهو تمييز شائع مثل شيوع الإيمان بعوامل فعالة فوق طبيعية. تم إجراء عمليات الدفن منذ 100000 سنة على الأقل (على يد كل من الهوموسابينز والهومونيندرتالينسيس)، ويصل عمر الفن الرمزى الذى يمكن تفسيره بمعنى واسع بأنه فن دينى، لما يزيد عن 35000 سنة (ليبرمان 1991؛ ميثين 1996؛ وون 2005، سجوبلوم 2008). وبالتالى فإنه يمكن النظر إلى الإنسان على أنه "حيوان مصلى" (أليستر هاردى). من الممكن تماما أن تكو-ن بداية "الهومو رليجيوسس" (الإنسان المتدين) هى نتاج لنشأة الوعى بالأنا (الوعى الذاتى التأملى المعبر عنه لفظيا) والوعى بالموت (فآس 1995، 2002 (أ).

الدين برغم غموضه - وهو غموض يقل إذا استخدمنا ما هو أضيق من التعريفات - إلا أنه يمكن النظر إليه كنتاج للثقافة، مثل الكتابة. الكتابة الآن شائعة عالميا (وتكاد تكون) عامة من هذا الجانب. ومع ذلك فإن القدرة على الكتابة ليست تكيفا (مباشرا)، وإن كانت لها فوائد هائلة. وهكذا، فإنه على الرغم من أن التدين يكاد يكون عاما، فإن هذا يشير إلى تكيفه التطورى ولكنه ليس برهانا عليه.

3،4،2 النجاح التكاثرى

حسب سفر التكوين (1 :28 و 1: 9) كانت أولى كلمات الرب للبشرية "أثمروا وأكثروا" (1 :28، قارن 9:1؛ وأنظر أيضا القرآن 32:24). الحقيقة أن التدين له علاقة إرتباط بالمزايا التكاثرية فى أرجاء العالم كله (فآس و بلوم 2009؛ بلوم فى هذا الكتاب) (بما فى ذلك المجتمع المتنقل للصيادين - جامعى الثمار مثل قبائل كونج سان الأفريقية حاليا !). البالغون ينالون أطفالا أكثر، إذا سلموا بإيمان قوى، وصلّوا كثير صلوات أكثر، وتكرر بأكثر حضورهم طقوس الخدمات الدينية، أو أن يكون لديهم آباء متدينون جدا؛ والحصول على أطفال أهم بالنسبة للمتدينين عما بالنسبة للأفراد الأقل تدينا. هذا هو الحال على الأقل فى عقود السنين الأخيرة، ولا يمكن تفسيره بالعوامل الأخرى وحدها، مثل الثروة أو التعليم، وإن كان لهذه العوامل تأثير أكبر كثيرا. وجود عدد أكبر من الأطفال يرجع إلى المبادئ الدينية نفسها، كما يرجع أيضا لعوامل اجتماعية وسيكولوجية (الرباط العائلى، والدعم المجتمعى، والتغلب بنجاح أكبر على الضغوط، والحصول على رفيق للمعاشرة الجنسية يوثق به على نحو أكبر).

تظهر هذه البيانات علاقة إرتباط مثيرة للاهتمام وموثوقا بها. لايزال هناك تساؤل مفتوح عما إذا كان الأمر قد جرى هكذا فيما مضى (أو سيجرى هكذا فى المستقبل). هذه المعدلات الأعلى فى التكاثر لا تكفى وحدها كحجة للتكيف، ذلك أنها قد تكون ظاهرة ثقافية (نتجت عن طريق الإنطباع الدينى) ولا حاجة لأن يستلزم الأمر بالضرورة زيادة لها قدرها لتكرارات جين معين ينتج عنها تدين قدره أكثر من المتوسط عبر أجيال كثيرة. على أن البيانات الديموجرافية تتسق على الأقل مع وجود ميزة انتخابية.

3،4،3 التوارث

هناك دلائل على أن التدين يتحدد وراثيا بدرجة لها قدرها بما يصل إلى40- 60 %، حسب درسات التوائم. فأولا توجد علاقة إرتباط قوية بين التدين، والنزعة السلطوية، والنزعة المحافِظة - أى بشأن آراء معينة حول تنظيم الطبيعة، والأسرة، والمجتمع - وهذا يؤثر تأثيرا عظيما فى اختيار رفيق المعاشرة الجنسية (كوينج وبوتشارد 2006؛ بوتشارد فى هذا الكتاب). يشير هذا إلى كل من نزعة التدين الخارجية والداخلية (بوتشارد وآخرون 1999). نزعة التدين الخارجية تتحدد اجتماعيا فى أغلبها (دين الوالد هو أقوى عامل محدد لدين الطفل) وتدور حول القواعد بأكثر مما تدور حول المشاعر. إلا أن هناك أيضا علاقة إرتباط مرتفعة بما تقرب من 50%، بالنسبة لنزعة التدين

الداخلية، خاصة بالنسبة للروحانية (دونوفريو وآخرون 1999؛ هامر 2004؛ كيرك و آخرون 1999؛ كوينج وآخرون 2005). الروحانية سمة شخصية أساسية (كلوننجر 2000)، ولها علاقة بالنزعة الصوفية : التسامى بالذات - أى نسيان الذات على نحو خلاق (التسامى على حدود الذات عند الاستغراق فى المشاركة فى العمل أو أى علاقة؛ تكرار إحالة التدفق، أو " ممارسات الأوج "؛ الإبداع)، التماهى عبر الشخصية (الشعور بارتباطات قوية بالعالم بأسره وكل شئ فيه؛ النزعة المثالية)، والتقبل الروحانى (مثل تقبل المعجزات، والإدراك خارج الحواس، والتلباثى، والقدرة على التنشيط الحيوى).

بل إن هناك حتى جين مرشح لذلك تم تعيينه وهو جين VMAT2 فوق الكروموسوم العاشر (هامر 2004؛ فآس 2005 ج) : الأفراد الذين لديهم قاعدة سيتوزين (س) واحدة على الأقل فى الوضع النيوكليوتيدى 33050 بدلا من قاعدة الأدنين (أ) يبدو أنهم أكثر روحانية إلى حد له قدره. يرمز الجين بأحرفه VMAT2 إلى ناقل المونوأمين الحويصلى (Vesicular Monoamine Transporter).

يؤدى هذا البروتين إلى وضع أنواع المونوأمينات مثل الدوبامين فى الحويصلات المشبكية العصبية، بما يجعلها متاحة للعمليات العصبية، بما فى ذلك الأحوال الوجدانية (والصوفية). على أنه قد اتضح أن من المطلوبات وجود خمسين جين آخر على الأقل لها التأثير نفسه من أجل تفسير بيانات دراسات التوائم (هامر2004).

البحث عن "جينات الرب"، وهذا مصطلح مضلل جدا، لازال فى بدايته، إلا أن دراسات التوائم تثبت عمليا نزعة وراثية قوية بما يثير الدهشة. على أن الجينات التى لها علاقة إرتباط بالتدين لا تكفى بحد ذاتها للبرهنة على التكيف. (بل حتى السمات التى يتم توارثها بالكامل مثل لون العينين يمكن أن تكون محايدة انتخابيا). على أن البيانات تتسق مع وجود تكيف ضعيف على الأقل (عندما يكون التكيف قويا قد يكون التغاير أكبر مما ينبغى، لأن الانتخاب القوى غالبا ما يقلل منه). وكذلك يمكن أن يكون التدين مجرد نتاج ثانوى للسمات الوراثية مثل النزعة السلطوية والنزعة المحافظة فى حين أن الروحانية قد تؤدى حتى إلى الإقلال من الاهتمامات التكاثرية.

3،4،4 التحقق

حسب (آشبروك 1984، وبيرسنجر 1987)؛ وماك كينى 1994؛ وسافر ورابين 1997، وجوزيف 2000؛ ومولر 2007، وفآس وبلوم 2009، فإن علم اللاهوت - العصبى، وهو

بإسم مغلوط من بعض النواحى، علم يسعى إلى العثور على علاقات إرتباط عصبية لما هو دينى من الخبرات والأفكار والتصرفات. لايوجد بعد توافق بشأن ذلك، ولكن هناك بالفعل عدة عوامل مرشحة فيها ما يعد :

* الخرافة لها أساس فيزيولوجى : هناك النزعة للإنخداع بسهولة، والإيمان بالظواهر الغريبة المحاذية، للظواهر الطبيعية، وأن تكون هناك "رؤية" للأشياء، الوجوه مثلا، فى الأنماط العشوائية، هذه كلها نزعات مصحوبة بمستويات أعلى من مادة الدوبامين فى المخ أو يمكن زيادتها بتعاطى مادة إل - دوبا، L-dopa، وهى مادة سلف للدوبامين (بروجر 2007(أ)، 2007(ب)؛ بروجر وآخرون 1993، 1994، بروجر وجريفز 1997؛ ليونارد وبروجر 1998؛ موهر وآخرون 2006). يقل تركيز الدوبامين فى قشرة المخ فى المنطقة قبل الجبهية فى مرضى الباركنسونية ويؤدى هذا للإقلال من تدينهم (هاريس وماكنمارا 2008). الدوبامين قد يكون أيضا المادة الوسيطة للسلوك الخرافى، وهذا نوع من الشرط المصاحب عرضا والتحديد الخطأ لما يكونه السبب والنتيجة، ويكون ذلك فى الفص الصدغى، الأمر الذى يؤدى إلى تصرفات غريبة فى البشر أيضا. (سكنر 1948؛ أونو 1987؛ فايس 1997، بيرجولين 2005). من الأمور موضع الخلاف أيضا ما إذا كانت هناك صلة إرتباط بين السلوك الخرافى، والوسوسة، والشعائر الدينية والأعراض العصبية لحالات مرض القهار - الإستحوازى (هيجنز، و بولارد، وميركل 1992، وتيربوت 1997، وجرينبرج وشيفلر 2002، وسيكا ونوفارا وسانافيو 2002، وتيك وأولج 2001، وأبراماويتز وآخرون 2004، وزوهار وآخرون 2005).
* بعض العقاقير تخلق خبرات روحانية لها تأثيرات تبقى زمنا طويلا (بانك 1967؛ دوبلن 1991؛ جريفثز وآخرون 2006، 2008). المواد التى لها تأثير نفسى فى المخ والسلوك قد استخدمت لأغراض دينية ربما منذ عصور ما قبل التاريخ ولايزال لها تأثيرها فى الممارسات الاحتفالية والتوجهات الروحانية (روك وآخرون 1979؛ شانون 2008). الهلاوس البصرية تكون بوجه خاص شديدة ويمكن أيضا قدح زنادها بواسطة عمليات فيزيولوجية - عصبية داخلية الأصل، تكون السبب مثلا فى المشاعر المتخيلة (الأورا) التى تسبق نوبة الصداع النصفى (ساكس 1992).

* الخبرات الروحانية (التوحد الصوفى) أثناء التأمل تكون مصحوبة بزيادة النشاط فى القشرة قبل الجبهية وقلة النشاط فى منطقة الارتباط المصاحبة لهدف، فى الفص الجدارى (نيوبرج وآخرون 2001، 2003) ومناطق أخرى (بورجارد وباكت 2006، 2008). يصبح نشاط المخ أكثر تزامنا (لوتز 2004، بريفكيزنسكى - لويس وآخرون 2007)، ويتزايد التقمص العاطفى (تنشيط منطقة الجزيرة، الخ) (لوتز وآخرون 2008).
* سماع أصوات كثيرا ما تفسر على أنها رسائل من الرب، أمر يشيع فى حالات الشيزوفرينيا (فيرث وجونستون 2003).
* نوبات صرع الفص الصدغى كثيرا ما تكون مصحوبة بتدين مفرط (راما تشاندران وبلاكسلى 1998) إلى حد التطرف (بيرسنجر 1997). يمكن أن يكون الكثيرون من مؤسسى الديانات شخصيات متأثرة بنشاط الفص الصدغى (ماك كنلى 1994).
* يمكن أن يتم اصطناعيا تخليق "نوبات صرع صغرى" (نوبات مؤقتة للفص الصدغى) تنتج عن حفز مغناطيسى عبر المخ وتسبب "حضورا محسوسا" للرب، أو حضورا لملاك أو لأنا أخرى (بيرسنجر 1983، 2003 أ، 2003 ب، بيرسنجر وكورن 2005).
* يمكن تجريبيا قدح زناد خبرات خارجة عن الجسم عن طريق الحفز الكهربائى (لمنطقة التلفيف الزاوى) (بلانك وآخرون 2002) أو بواسطة توهمات الواقع الإفتراضى (إيهرسون 2007) مثلما يمكن "ظهور" الأشباح (بتأثير الوصلة الصدغية - الجدارية) (آرزى وآخرون 2006). كل هذه الأنواع من الخبرات توقع الفوضى فى تمثيل الجسد فى المخ (لنجنهاجر وآخرون 2007).
* هناك إرتباط بين التمثيل بالصورة ومفاهيم الرب وإتجاهات القراءة /الكتابة للكتب المقدسة مصحوبة أو غير مصحوبة بأن يكون للحروف اللينة (Vowels) تمثيل لاسمترى فى نصفى كرة المخ (لبينك 1999؛ فآس وبلوم 2009).
* العقائد الدينية القوية هى والإرتباطات الدينية القوية، كما مثلا عند المؤمنين بالمذهب الإنجيلى البروتستنتى، لها علاقة إرتباط بتنشيط الفص الجبهى والجدارى (أزارى وآخرون 2001).

* المناطق الجبهية (ماك نمارا 2001) لها دورها فى إتخاذ القرار، والتقييم الوجدانى، والأحكام الأخلاقية والسلوك الإيثارى (فآس 2008). بينت تجارب السيكولوجيا المعرفية أن المواقف الدينية لها هنا بعض التأثير (بيتسون وآخرون 2006؛ شريف ونورنزايان 2007).

ختاما، من المرجح جدا أن الإيمان له أسس عصبية ومعرفية، وأن بعض جوانبها قد تم اكتشافها فعلا. على أن علاقات الإرتباط العصبية لاتزال موضع خلاف (فآس 1999 أ) وهى كخصائص معرفية لا تكون بالضرورة خاصة بالتدين أو خصائصه الأساسية. وجود عمليات مخ متميزة ليس شرطا كافيا للتكيف : وكمثل، هناك علاقات إرتباط عصبية خاصة لقدرات الكتابة والقراءة، وقد ينتج عن أنواع معينة من تلف المخ إخفاق فى هذه القدرات (كما فى حالات فقدان القدرة على الكتابة والقراءة). إلا أن هذه القدرات ليست تكيفا تطوريا.

3،4،5 الميزة الانتخابية

كيف يمكن للتدين أن يكون تكيفيا ؟ تحاول فروض كثيرة الإجابة عن هذا السؤال، ومعظمها يتعارض أحدها مع الآخر. على أى حال، فإن الموقف فيه بلبلة تماما، لأن هناك تخمينات عديدة، بينما لاتزال البيانات المقنعة نادرة. يستطيع المرء أن يميز بين مزايا للأفراد ومزايا للمجموعات، ولكن حتى هذه ليست حصرية فى علاقاتها. كما أن المزايا التى يُنظر فى أمرها – والكثير منها موضع خلاف (فآس وبلوم 2009) - ليست مفيدة لكل عضو فى مجموعة.

- تفسيرات : إحدى وظائف الأساطير (وبعض الشعائر) كانت – ولاتزال حتى الآن بالنسبة لبعض الأفراد – هى فهم الأمور والأحداث فى الطبيعة. إضفاء الأسباب طريقة قوية للتغلب على المصاعب فى عالم يظهر بعض درجة من القابلية للتنبؤ، والتفكير السحرى وكذلك أيضا ما هو خرافى من العقائد والسلوك، كل هذا فيض، ينسكب من هذا الموقف المعرفى المفيد (فوستر وكوكو 2009). بالرغم من أن العِلم يستطيع فى الوقت نفسه أن يفعل ما هو أفضل كثيرا فيما يتعلق بظواهر مثل الزلازل أو العواصف الرعدية، إلا أنه تتبقى أسئلة لا يمكن تفسيرها علميا. وكمثل : لماذا يكون هناك شئ ما بدلا من لاشئ (فآس 2006 ب) ؟ لماذا يكون العالم بما هو عليه (فآس 2004) ؟ ما هو معنى كل شئ (إن كان هناك معنى) (فهيج وآخرون 2000) ؟ يعتقد المؤمنون أن الكيانات

المتعالية قد تكون مفيدة فى هذا الجانب إلا أن الأكثر أهمية للأغلبية هو الجانب التالى :

- المعنى والعزاء : الدين فيه ما يعد بالتحكم فى، أو ما يعد بتقبل، إمكان وقوع أحداث طارئة (لوب 1986، وتشيرل 1989) : فهو يساعد مثلا فى التغلب على مشاكل الموت والمرض والظلم، "ومنغصات العالم Weltangst". يفترض الدين وجود معنى ونظام، وتوجه (فيما يقابل المصادفة العمياء أو القضاء المحتوم) وبالتالى، فهناك إراحة وإلهاء وحماية من السخف ومن الواقع الكريه (فآس 1995، تشوستر وآخرون 2001؛ سوسيس 2007).
- السعادة والصحة : هناك دلائل على أن التحكم الدينى فى الأحداث الطارئة فيه نوع من دواء نفسى هو أصلا شئ بلا مفعول ولكنه يعطى لإرضاء وتهدئة المريض، ويسمى "placebo"، كما أن الإرتباط الاجتماعى فى المجتمعات الدينية كثيرا ما يزيد من الصحة النفسية والبدنية، ويؤدى لزيادة العمر المتوقع، والسعادة، بينما يقلل من الاكتئاب، واستخدام المخدرات، ويقلل حالات الطلاق، ومعدلات الانتحار (إليسون وآخرون 1989؛ جالانتر 1989؛ جوثرى 1993؛ كوينج 2005؛ كوينج وكوهن 2002؛ كوينج وآخرون 2001؛ كوس تشوينو 2005؛ ليفن وكوينج 2005؛ ماك جراث 2006؛ ستروبريدج وآخرون 2001؛ ويليامز و سترنثال 2007؛ ويجر وآخرون 2008؛ زوينجمان 2005). إلا أن التدين بصلابة يمكن أن يكون له أيضا تأثيرات سلبية مثل الاكتئاب (آسر وسوان 1998؛ بروجل وآخرون 2000؛ برام 1999؛ شابرز 2000؛ ماجيار – راسل و بارجامنت 2006؛ موزر 1976، بارجامنت وآخرون 2001؛ بيتز وجوليف 2008؛ وسورنسون 1995).
- تشكيل السلوك : يستطيع الحكام اكتساب سلطتهم وتبريرها والاحتفاظ بها (ملحوظة : الأفراد الأقوى سلطة لديهم احصائيا أطفال أكثر). بل يحدث أحيانا أن يكون فى هذا ما يتسامى بموتهم، وربما تكون عبادة السلف قد لعبت دورا رئيسيا فى أصل الديانات (ستيدمان وبالمر 2008). القواعد الأخلاقية يمكن تبريرها بسهولة أكبر وفرض تنفيذها إذا أتت مصاحبة للدين. يمكن دفع الناس بل حتى استغلالهم – إلى حد الاستشهاد (وهذا إن لم يكن فيه ميزة للانتخاب الجموعى، سيبدو وكأنه اختلال وظيفى متطرف) بل كذلك دفعهم إلى حد "الحروب المقدسة " (التى قد تكون فيها ميزة غريبة نتيجة لنهب الموارد والاغتصاب (ليمان وفيلد مان 2008).

- استقرار المجموعة : النزعة للتوافق داخل المجموعة والتميز ما بين المجموعات (ويلسون 2002).
- التعاون : تزايد النزعة الإيثارية المتبادلة، وهو أمر مفيد (كما مثلا فى المشاركة فى الطعام، والتجارة، والصيد، والحرب، والدفاع، وتقسيم العمل) ويبقى مفيدا طالما أنه لا يُستغل بواسطة الركاب المجانيين (ألكسندر 1987؛ ريدلى 1999). (بل أن عدم الزواج يمكن أن يكون تكيفيا بطريقة ما، كأن يرجع ذلك مثلا إلى تضمن اللياقة أو انتخاب المجموعة (فآس وبلوم 2009). هكذا فإن الدين قد يكون مفيدا للولاء داخل المجموعة، وداعما للالتزامات بين أعضاءها، لأن الأنشطة الدينية العامة تعمل كإشارات لها تكلفتها أو يصعب تزويرها (كما مثلا فى الإسراف فى الصلاة، وتابوهات الطعام، والتقشف، والحج، وعمليات الجَلد، والختان) ربابورت 1979، 1999؛ أيرونز 1991، 1996، 2001، 2008). ومن الممكن أن يفيد ذلك فى تجنب مواقف من نوع "مأزق السجناء" (سيجوند 1995؛ الكسرود 2006؛ لى وبويد 2007) أو مأساة الممتلكات المشتركة (هاردنج 1968) بأن تردع الركاب المجانيين، وبأن ترفع بالنسبة لهم قيمة التكلفة لتصبح أغلى مما ينبغى عند تزويرهم الإشارات لمجرد التوصل إلى مزايا المجموعة. إظهار الإشارات الغالية التكلفة للجمهور يزيد من الثقة و الإيثارية المتبادلة بأن يساعد على تعيين الشركاء الموثوق بهم للتعاون (فرانك 2001، بولبوليا 2008). فى الحقيقة هناك بعض دراسات إمبريقية تثبت عمليا هذا التأثير (سولار 2008، سوسيس وآخرون 2007؛ فآس 2007 ب). بالإضافة لذلك فقد تبين أن المجموعات المتدينة تكون أكثر استقرار وأطول بقاءا من المجموعات العلمانية، خاصة تلك التى تفرض مطالبات كبيرة على أعضاءها، أى تصمم على الإشارات المكلفة (سوسيس وبريسلر 2003). كذلك فإن الإيمان الشائع برب موجود فى كل زمان ومكان يراقب ويعاقب، أو الإيمان باستمرار وجود الأسلاف، يؤدى كل منهما إلى دعم الاعتماد على الشركاء عن طريق الخوف والندم (بينسون وآخرون 2006؛ جونسون 2005، جونسون وبيرنج 2006؛ ستيدمان وبالمر 2008 (جدول 3،2).

جدول 3،2 عوامل التحكم فى التعاون

م	مشاكل التعاون	الحل	الشعائر
1	الغش، الراكب المجانى	العقاب العلمانى	النفى بلا محاكمة - محاكمة
2	المرتبة الثانية من الركاب المجانيين، عدم إقامة دعوى	العقاب العلمانى أو فوق الطبيعى	النفى بلا محاكمة، محاكمة، عبادة
3	عدم الإيمان (سرا)	إشارات التزام مكلفة	أضحية، تكريس
4	النفاق	انفعالات يصعب تزويرها (عروض مستقلة للالتزام)	النشوة، الخوف
5	تضليل الذات	تكاليف ومزايا للاعتقاد تُجعل من الداخل	البحث فى الروح، الاعتراف

ملحوظة : الإيثار المتبادل يفيد، ولكنه لا يكون مستقرا على المدى الطويل إلا إذا أمكن حمايته ضد الركاب المجانيين. قد يلعب الدين هنا دورا هاما، إذ يقلل من احتمال الإنحرافات على المستويات الأعلى. (سكلوس 2008؛ فآس وبلوم 2009).

- الانتخاب الجنسى : هذه حالة خاصة من التعاون ونوع آخر من عامل للإنتخاب بالإضافة للانتخاب الطبيعى. وهو مدفوع أساسا بالإختيار الأنثوى (كيركباتريك 1982؛ ألكوك 2005). فى حين يدور فعل الانتخاب الطبيعى حول البقاء فى الوجود، فإن الإنتخاب الجنسى يدور فعله مباشرة حول التكاثر. تزيد فى التطور البشرى أهمية الاستثمار الأبوى - مع نمو الأمخاخ الأكبر حجما، والذكاء الأرقى، وثقافة تتزايد أبدا فى تعقدها - وسبب ذلك هو "النضج فيزيولوجيا قبل الأوان بالنسبة للرضع (أدولف بورتمان) وامتداد فترة الطفولة المبكرة (ميلر 2000، 2007؛ فآس 2002 ج). وبالتالى فقد طُرح أن النساء يستخدمن الدين لاستغلال الرجال : المشاركة فى الطعام، والإقلال من التنافس ضمن الجنس، وزيادة الإخلاص الجنسى (سومر 2000). التدين يمكن النظر إليه أيضا على أنه مؤشر للياقة وذلك حسب مبدأ التعويق (زهافى وزهافى 1997). تدعم البيانات الامبريقية دور التدين من أجل الانتخاب الجنسى (أبرونز 2001؛

يـولر 2004؛ بيسـيانين 2008؛ سـلون 2008، فـآس وبلـوم 2009). هنـاك نسـاء مؤمنات أكثر عددا من الرجال؛ الدين يمآرس علنا بواسطة الرجال إلى حـد أكـبر ولكن النساء يقدرنه ويمارسنه بأكثر، عدد النساء فى المجتمعات المؤمنة أكثر من الرجال، وتتجه النساء بثقلهن بقوة أكبر إلى المجموعات الدينية التى تؤكد عـلى قيم الأسرة والإخلاص لها؛ وبالإضافة فإن النساء المتـدينات لـديهن أطفـال أكـثر عددا، وكثيرا ما يكون رفيق عشرتهن متدينا وهناك احتمال أقل لأن يكن أمهات غير متزوجات. وبالتالى ، فإنه من وجهة النظر التطورية والتكاثرية هناك بعض من الحكمة فى سـؤال جريتشـن كـما يظهـر فى مأسـاة فاوسـت لجوتـه. تسـأل مرجريت (جريتشن) فاوست :

"فضلا، ما هو الحال بشأن الدين ؟/أنت رجل عزيز طيـب القلـب،/ ومـع ذلـك فإنى أعتقد أنك لا تميل إلى هذا الطريق ؟" - ويعلق مفستوفليس لاحقا، "البنات لديهن رغبة كبيرة فى التأكد/ إذا كان المرء جادا وطيبا كما تجبره على ذلـك القواعـد القديمـة :/ إذا كان موجًها هكذا، فهو كما يعتقدن سوف يتبعهن أيضا".

فى الختام من المحتمل أن هناك مزايا للتدين، خصوصا من أجل تقوية التعاون بـين أعضاء المجموعة (الإيثار المتبـادل) ورفـاق المعـاشرة الجنسـية. يتوافـق هـذا مـع فـرض التكيف. لا يزال السؤال مفتوحا عما إذا كان ذلك يتفق مـع أسـاس وراثى للتـدين. وإذا كان هناك حقا مزايا انتخابية، سيكون من المهم أن نعرف ما إذا كان هذا انتخابا متوازنا (الأفضل ألا يكون هذا التدين بدرجة أكثر أو أقل مـما ينبغـى) أو أنـه انتخـاب موجـه (كلما زاد التدين أدى ذلك لبهجة أكثر).

3.5 المناقشة

تؤكد الحجج ضد التدين كتكيف (كيركباتريك 2005، 2006) عـلى أن التـدين لـيس خاصة وظيفية متماسكة، وإنما هو حزمة من خصائص مختلفة ذات أهمية متغـيرة، بـل أن بعض هذه الخصائص هى حتى غير موجودة. ولـيس هنـاك جينـات (قـد اكتشـفت حتى الآن) مسئولة بوجه خاص عن التدين. هنـاك بعـض الـدلائل عـلى أن التفضـيلات الدينية والروحانية تورث، إلا أن لها تغاير كبير؛ يمكن أن يعتبر ذلك كحجة ضد التكيـف المباشر، لأن أعضاء ووظائف الجسم الحيوية مثل الـرئتين والتـنفس لايمكـن أن تتأسـس على تغايرات وراثية تكون بأكثر مما ينبغى. بالنسبة للتدين فإنه قد يكون نتيجة تترتب على نزعة سلطوية (موروثة). وبالإضافة، لا توجـد مجـالات معرفيـة وعمليـات عصـبية

خاصة ومقيدة بشدة تولد التدين. هكذا كانت هناك محاجة بأن التدين لابد وأن يكون ناتجا ثانويا لسمات منتخبة تتأسس على ملامح معرفية تكيفية مثل الفيزياء الشعبية هى والبيولوجيا والسيكولوجية الشعبية، وكذلك أيضا الإيثار والجنسانية (بوير1994، 2008، أتران2002، كيركباتريك2005) أو كنتاج للتطور الثقافى (دوكنز1976، بويد وريتشرسون1985، دوكنز1993). قارن الأمر برد الفعل الرضفى (نخعة الركبة) : هذا رد فعل يوجد فى كل مكان وزمان، ولكنه ليس تكيفا تطوريا، ذلك أن دوائره العصبية تم انتخابها لوظائف أخرى. يمكن للمرء أن يحاج أيضا بأن التدين لايشبه كثيرا القدرة اللغوية (وهى تؤخذ على نطاق واسع على أنها تكيف تطورى (فآس2001)، بقدر مايشبه القدرة على الكتابة (وهى موجودة فى الكوكب فى كل مكان وزمان بحيث تكاد تكون الآن شاملة، ولها مزايا كثيرة، قد تكون مفيدة فى النجاح فى التكاثر، وتتأسس على ميكانزمات معرفية وعصبية خاصة تماما وقد تم بالفعل تعيين بعض الجينات الخاصة بها - إلا أن الكتابة مع ذلك تعد نتاجا ثقافيا).

إذا كان التدين نتاجا ثانويا لعمليات وقدرات أخرى، وبالتالى فهو ليس تكيفا تطوريا فى حد ذاته، إلا أنه مع ذلك يمكن أن يكون تكيفيا على نحو غير مباشر. وكمثل لذلك، قد يكون هناك آثار جانبية قابلة للتوارث ولها علاقة إرتباط بالتدين، ولكنها فيما عدا ذلك ليس لها علاقة به كما هو مباشرة. إذا كانت اختبارات الإناث تفضل الذكور المتدينين بسبب إحتمال وجود الإخلاص بدرجة أعلى، فان هذا قد يعنى انتخاب تركيزات معينة (موروثة) من هرمونات الذكور أو غير ذلك من الشروط الحدية الفيزيولوجية التى تحدد بدورها معدلات المغامرة . (هناك بالفعل بعض تلميحات على أن إرتباط الزوجين ونوعية الزواج لها أساس وراثى حيث نجد مثلا أنه يبدو أن جين مستقبل هرمون فيزوبرسين (اأ) له تأثير (والوم و أخرون 2008). التدين قد يكون نوعا من عامل تكافل يرجع إلى تطور مشترك بيولوجى - ثقافى. بل أنه قد يكون نوعا من خلل وظيفى، "فيروس للعقل" (دوكنز 1993)، ومع ذلك لا تتم إزالته بالتطور، لأنه لو فُقد ستُفقد معه أيضا خصائص أخرى مفيدة جدا. كمثل لذلك، فإن التدين قد يستغل قواعدا مثل "اطع السلطات"، خاصة سلطة الأقرباء (كالوالدين)، و"عليك أن تؤمن بدون تساؤل بكل ما يخبرك به من هم أكبر منك سنا " (دوكنز 2006، ص 174). أو أن التدين قد أتى يوما ومعه نماذج مفيدة للعالم، خاصة الاكتشاف (الفطرى) للعوامل الفعالة؛ الأرباب والأرواح قد تكون منتجات فائضة من عوامل سيكولوجية شعبية وأدوات غائية

("الموقف القصدى")، ويكون تحمل الخطأ مفيدا (كما تفيد أحيانا الإنذارات الكاذبة لكشافات الدخان) طالما أن هناك توازن بين التكلفة/ الفائدة (نيس 2001). وبالتالى :

> فإن السلوك الدينى قد يكون خللا فى إطلاق السلاح النارى، نتاج ثانوى مؤسف لنزعة سيكولوجية فى الأساس تكون مفيدة، أوانها كانت ذات مرة مفيدة، فى ظروف أخرى (دوكنز 2006، ص 174).

إذا كان الأمر هكذا، فإنه يماثل طيران الفراشات داخل لهب الشمعة لانها تكيفت للإبحار بواسطة بوصلات أضواء سماوية مثل القمر، فى حين أن وفود الضوء الصناعى حديثا يخدع هذا التكيف على نحو مميت. طالما أن الفروض من هذا النوع لم يتم استبعادها، سيستمر المنظور التكيفى عن التدين وهو يعانى أوقات عسيرة. على أنه من حيث المنظور الفلسفى العلمى فإن هذا ليس بالموقف السئ، لأن المقاربات التكيفية فيها تنبؤ أكثر، وبالتالى فإن اختبارها أسهل من اختبار سيناريوهات المنتج الثانوى. وإذن، فإنها تستحق النقد على نحو صارم للوصول إلى حكم بمدى ثباتها فوق أرضها.

على الرغم من هذه المشاكل التى رُسمت خطوطها باختصار، إلا أن الفرض بأن التدين تكيفى لم يتم تفنيده - بل إنه على العكس من ذلك توجد اقتراحات للتفسير هى الأكثر وليست أقل مما ينبغى (انظر جدول 3،3، وكذلك سولنج وفولاند 2002، فولاند هذا الكتاب). كما أن الفرض بأن التدين نتاج ثانوى فيه مايدفع البحث عن وجود أسس بيولوجية. حتى إذا لم يكن التدين تكيفيا على نحو مباشر، يؤدى إلى مزايا للافراد أو المجموعات على المدى الطويل، فان هذا لايعنى أن الدراسات التطورية لاعلاقة لها بالفهم الأفضل للإيمان بالدين. ذلك انه حتى لو ثبت فى النهاية أنه ظاهرة ثقافية خالصة، ستظل هناك حاجة لتفسير السبب فى أن التدين "محايد" انتخابيا أو أنه ضار (كطفيلى "ميماتى")- أى السبب فى أن التدين لم يتم بالفعل التخلص منه بالانتخاب. ومن الجانب الآخر، إذا كان التدين نتاجا ثانويا لسمات تطورية، فان المرء ينبغى أن يعين هذه السمات ويفهم مزاياها التطورية. وبالاضافة، ينبغى على المرء أن يفسر إلى أى حد يكون التدين مصحوبا بالضرورة بسمات تكيفية، أو بدلا من ذلك، ماهو السبب فى أن الايمان الدينى كنتاج ثانوى لم يحدث (للآن) أن تم التخلص منه.

تنتج بعض المصاعب جزئيا عن حقيقة أن مفهوم التكيف فى البيولوجيا التطورية لم يتم بعد استنباطه بالدقة الكافية. يحدث على نطاق واسع أن الوراثة، والمزايا الانتخابية والفاعلية الوظيفية كلها تقبل كمعايير. التكيف المسبق (التغير

جدول 3،3 التكيفات المطروحة عن التدين

الخواص الرئيسية للتدين	الوظيفة التطورية الممكنة
التسامى	التوجه / التفسير، السعى لرفيق المعاشرة الجنسية
الأسطورة	التوجه / التفسير
الأخلاقيات	التعاون / الإيثارية، السعى لرفيق المعاشرة الجنسية
الصوفية	الصحة، التحكم فى الأحداث الطارئة
الشعائر	التوجه، تماسك المجموعة، تجنب الراكب المجانى (تعويق)، السعى لرفيق المعاشرة الجنسية.
العلاقة المطلقة	تماسك المجموعة، تجنب الراكب المجانى، السعى لرفيق المعاشرة الجنسية.
الهدف النهائى	الصحة، التحكم فى الأحداث الطارئة

ملحوظة : قد توجد مزايا انتخابية مختلفة، ولكنها ليست حصرية على نحو متبادل (فآس وبلوم 2009).

(الوظيفى) فيه ما يثير الخلاف. على أن هناك ما لم تتم الموافقة عليه، وريش الطيور لايمكن أن يعتبر كتكيف للطيران، لأن هذا الريش نشأ عند الديناصورات مسطحة القص، بما يتيح لها تنظيم أفضل للحرارة. معظم الانجازات التطورية تتأسس بوجه عام على تغير وظيفى لسمات موجودة من قبل. إذا كان التدين - أو عناصره المكونة له تكيفية أيضا - أو أنها على الأقل كانت تعد تكيفية، فإنه إذن يكون قد نبع أصلا كنتاج ثانوى لسمات أقدم وربما لايزال يمكن فهمه كنتاج ثانوى، وإن كانت هناك مزايا إضافية وجديدة قد أتت مصاحبة. وبالتالى، فإن فرضى التكيف والنتاج الثانوى ليسا حتى حصريين بالضرورة على نحو متبادل. ويمثل ذلك أيضا يكون فرضا النتاج الثانوى والثقافة. وسبب ذلك أنه حتى لو كان التدين مثل الديانة أمرا ثقافيا خالصا، بدون أى وظيفة تطورية أو صلاحية تطورية، فهو مع ذلك يعتمد على استهلالات بيولوجية، أى عمليات عصبية وسلوكية، تم فى النهاية انتخابها - وبالتالى فإن إستخدامها (أو سوء استخدامها) سيكون بمعنى ما نتاجا ثانويا لما لها من أسس تكيفية.

من الممكن أيضا أن هناك وضعا - وربما تكون البيانات الديموجرافية فيها ما يؤشر على هذا الوضع (فآس وبلوم 2009) - وهو أنه لم يحدث أن اكتسب التدين بعض ميزة انتخابية إلا خلال القرون القليلة الأخيرة. حدث تغير درامى فى البيئة الاجتماعية؛ فى الأزمنة الأقدم لم تكن النظرات العلمانية أو الطبيعانية للعالم منتشرة، وبالتالى لم تكن تشكل ملامح بيولوجية مهمة متميزة. على أى حال ينبغى ان يفسر المرء كيف أن المعتقدات والممارسات الدينية تختلف عن العلمانية. ذلك أن الأمر لن يكون مجرد اختلاف فى المحتوى عندما يؤمن الواحد منا إما بميكى ماوس أو بموسى، أو يعتنق الماركسية أو الإيمان بإله واحد حسب الترتيب (أتران ونورنزايان2004).

6.3 (الحاجة إلى) تأملات فلسفية

ينبغى ألا يخلط المرء بين السؤال عن "لماذا يؤمن البشر بالرب؟" والسؤال عن "هل هناك وجود لإله ؟" السؤال الأول ممكن أن يكون موضوعا للعلم الطبيعى؛ وتكون السيكولوجيا التطورية إحدى طرائق المقاربة للإجابة عنه. السؤال الثانى لا يمكن له أن يكون كذلك؛ فهو يتجاوز مجال العلم، الذى لا يستطع مثلا أن يقرر تجريبيا ما إذا كان الرب (غير الفيزيقى) هو اختلاق من الخيال، أو ما إذا كان الرب قد أعطانا القدرة على الاحساس بوجوده. الدين والتدين هما فى المكان الأول قضية من الإيمان بصدق شئ على نحو ذاتى (Furwahrhalten)، وليسا من أمور السيكولوجيا، أو علم الأعصاب، أو علم الوراثة، أو البيولوجيا التطورية. سياق التفسيرات الدينية يوجد داخل " العالم الحى، Lebenswelt ". على أى حال حتى إذا كانت هناك بعض إفادات دينية ولاهوتية حول ما هو فوق الطبيعى لا تقبل الإختبار من حيث المبدأ، فإن السؤال عن الحقيقة الدينية لايعد بديهيا سؤالا غير عقلانى أو سؤالا راح زمنه. وإنما هو سؤال يتطلب ما هو فلسفى من المناهج، والمعايير الجدلية، والمعرفة الفلسفية (الأنثروبولوجيا، وفلسفة العلم، والإبستمولوجيا، والأنطولوجيا). وسيكون من الجهل أو السذاجة ألا نضمن هنا معرفة ما هو تطورى من السيكولوجيا وعلم اللاهوت - العصبى. وهكذا فإن النتائج الامبريقية وثيقة الصلة بالفلسفة.

3.6.1 تضمينات ذات معايير مزدوجة

الفرض بأن التدين تكيف واسع الانتشار قد انتخبه التطور، فرض مهم ليس فقط فى السياق العلمى، وإنما أيضا من أجل قضايا انثروبولوجية وفلسفية. التضمينات بالنسبة

للإنسانية ككل لا تكاد تكون مما يمكن التنبؤ به. هذا الفرض مثله مثل كل النظرية التطورية قد يكون مثار إزعاج، أو استفزاز، أو مهانة للأفراد المتدينين. وعلى نحو بديل ونقيض، فهو قد يقوى الآمال بأن يكون ذلك جزء من "خطة كبرى". وبالتالى فإن الدراسات التطورية فيها ازدواج تماما بالنسبة للمؤمنين. وجود قيمة تكيفية للتدين قد يكون فيه تهديد للإيمان أو قد يكون فيه إثبات للإيمان بأن كل شئ يذعن لهدف مصمم متعال له معناه، أو لقوة غائية متأصلة؛ أو أن الدراسات التطورية قد تجعل المؤمنين يشعرون بأنهم مغروسون داخل هذه السلسلة العظمى للوجود ". التوقعات التطورية بالنسبة لأنصار الطبيعانية تكون أيضا غامضة : فمن ناحية نجد أن العقائد التى تؤخذ على أنها توهمات قد تكون لها مزايا دنيوية (وبالتالى فإن التنوير ونقد الدين يصلان سريعا إلى حدودهما المقيدة) - ومن الجانب الآخر فإن وجود الأديان : فى كل مكان وزمان (ليس فحسب كأفيون للشعب أو كافيون من أجل الشعب) قد يصبح أمرا يقبل الفهم أخيرا ويغدو من الممكن تفسير النزعة اللاعقلانية الضخمة. وبالتالى فإن الملحدين واللا أدريين قد يأخذون فرض التدين - باعتبار أنه تكيف - كحجة لرأيهم بأن الدين هو مجرد وهم - ولكنه ربما يكون مفيدا من الناحية التكاثرية وبالتالى فهو مستمر.

ختاما، يبدو بالفعل أن فرض التكيف وإن كان لا يزال بعيدا عن أن يتم تقبله إلا أنه يصنع تأثيرا يتجاوز كثيرا البيولوجيا؛ وهو على علاقة وثيقة بالفلسفة وله تضمينات فلسفية. ولما كانت الفلسفة دائما نوعا من "التفكير للأمام" فإنها ينبغى أن تسبر مبكرا غور تضمينات التبصرات العلمية العميقة والتخمينات العلمية وأن تنتقد استنتاجاتها الزائفة وإساءة استخدامها (على نحو زائف علميا).

لا شك أنه لا يوجد تعارض مباشر بين العلم والدين عندما يحترم الدين التبصرات العميقة للعلم. هناك حقا بعض علماء البيولوجيا البارزين، مثل ألفريد والاس وثيودوسيوس دوبزانسكى، تمسكوا بمعتقداتهم الدينية. كما أن من الممكن دائما طمر نتائج الأبحاث الإمبريقية، مثل الدراسات التطورية، داخل إطار ميتافيزيقى معقد أو غريب أو أن يؤسس هذا الإطار من فوقها - إلا أن هذا يتجاوز نطاق العلم الطبيعى، وبالتالى فإن التبريرات الفلسفية تكون ضرورية (فآس 2004). ويقع عب الإتيان بالبرهان على أولئك الذين يشترطون انطولوجيات أكثر ثراء أو أكثر تعقدا، خاصة عندما يصل الأمر إلى كيانات متسامية مثل ما يوجد فى الإيمان الدينى. (المؤمنون المتدينون يحتاجون بالطبع إلى معتقداتهم وكثيرا مالا يجادلون بشأنها، ولكنهم يرفضون أى نقاش فلسفى عقلانى).

2.6.3 المصادر الثلاثة للإيمان، وانتقاداتها

يستطيع المرء أن يحاج (فآس 2005 أ) بأن هناك فقط ثلاثة مصادر للإيمان:

1- الانطباع الاجتماعي : تأثيرات تكون بوجه خاص من أعضاء العائلة، والمجموعة (أو المجموعات) التى يعيش الفرد معها، ومن الحياة فى العالم عموما.

2 – الخبرة الشخصية : تأثيرات متنوعة تماما مثل الحالات الروحانية أو الصوفية للوعى، أو حالات الكشف، أو دراسات الكتب المقدسة، أو الخبرات الجمالية فى الفن والطبيعة (كالإبداع مثلا).

3 – التحليل العقلانى : الدراسات التأويلية (المكتوبة غالبا) لمصادر وحجج فلسفية، وأشدها صلابة "البراهين" أو الحجج على وجود الرب.

وإذن فإن السؤال هو : إلى أى مدى تكون هذه المصادر موثوقا بها وموضوعية؟

والإجابة هى : ليس إلى حد كبير !

الخبرة الشخصية والتحليل العقلانى يتأسسان على تفسيرات. التفسيرات كلها مغروسة فى سياق تاريخى – ثقافى وتحوى عناصر من الانطباع الاجتماعى. مصادر الإيمان الدينى هى مثل كل مصادر الإيمان والمعرفة عرضة للخطأ ولها حدودها، وليست محصنة من الأغلاط، وليست كاملة، وليست مبررة على نحو مطلق. الخبرة والاستدلال ضروريان لتشكيل المعتقدات الدينية. الإنطباع الاجتماعى فى حد ذاته لا يضمن صدق الإفادات الدينية، لأن التقاليد تعتمد على مصادر من الإيمان الدينى. التحليل العقلانى يتأسس على مقدمات منطقية وافتراضات. وهذه تأتى من خبرات ذاتية أو فروض ذاتية ومن السياق الثقافى. بل حتى "البراهين " على وجود الرب – التى تكون عادة كاملة على الوجه الأمثل من الوجهة المنطقية – حتى هذه تتأسس على افتراضات فيها إشكاليات بالغة؛ وهذا هو السبب فى أنها كلها مثيرة للخلاف ولا يتم تقبلها بطريقة عامة (وذلك فى تباين مع معظم البراهين الرياضية). الخبرات الشخصية لا تُنقد كما هى عليه، وإنما تُنقد تفسيراتها. وها هنا يبدأ الخلاف، لأن السؤال عن الحقيقة يأتى هنا ثانية.

الدراسات البيولوجية عن التدين لا يمكن أن تفند مباشرة المصادر الثلاثة للإيمان. إلا أن الكثير من هذه الدراسات تساعد بالفعل على فهم الطريقة والسبب فى نجاح عمل

الانطباع الاجتماعى؛ فهى تزيل الغموض عن الخبرات الشخصية غير العادية (كأن تفسرها مثلا على أنها زلات عصبية - فيزيولوجية)، بما يدعم التفسيرات الطبيعانية؛ كما أنها تضعف الحجج العقلانية للإيمان بكيانات متسامية، لأنها بالاقتران مع الاستدلال الفلسفى تطرح بدائل مثيرة.

لا يستطيع علم الأعصاب أن يبرهن على ما إذا كان المخ البشرى قد خلقه الرب أو العكس بالعكس، وبذا تكون هناك حاجة للحجج الفلسفية أيضا (فآس 2005 أ، فآس وبلوم 2009). النزعة الطبيعانية لا تدعم الرأى السابق. تكنيكات تصوير المخ لا تظهر لقطات فوتوغرافية للنرفانا، وليس من المرجح أن يكون هناك خط ساخن للسماء مبنى داخل الفصوص الصدغية أو الجبهية، جهاز بث للرب. وعلى عكس ذلك فإن الخبرات الدينية من نوبات صرع الفص الصدغى أو الحفز الاصطناعى، والتى كانت تُفسَّر على أنها تأثيرات فوق طبيعية بواسطة الضحايا العاجزين أو المؤمنين المتطبعين اجتماعيا، هى فيما يحتمل مجرد كميرات أو أشكال وحوش خرافية. الحديث عن أنموذج للرب داخل المخ قد يكون ناقصا عند الملحدين أو يمكن جزه بعملية "استئصال للرب"، لهو حديث مضحك وإن كان مضللا. على أنه قد يحدث أن تكنيكات الحفز فى المستقبل قد تخلق آلهة ما - نوع من أشياء متخيلة فائقة اصلها مما بعد الحداثة ويكون ذلك بواسطة انتخاب ثقافى (فآس 2008)

هناك حجج فلسفية مفعمة بالقوة توفر دعما قويا للزعم بأنه لا يوجد رب يتجاوز خيالنا (داهل 2005؛ ايفريت 2004؛ فلين 2007، جرايلنج 2007؛ هورستر 2005؛ لبوادفين 1996؛ ماك كى 1982؛ مارتن 1990، 2007؛أو نفراى 2005، فآس 1999 ب). ينبغى ألا يسبب ذلك دهشة لأى فرد لا يكون معمّى أيديولوجيا، وذلك لأنه - كما لاحظ ذات مرة ريتشارد دوكنز - "نحن كلنا ملحدون، فيما يتعلق بمعظم الآلهة التى آمنت بها البشرية بأى حال. وبعضنا يمضى لما هو أبعد فحسب بإله واحد " (دوكنز 2003 ص 150). إلا أنه على الرغم من القرون التى امتلأت بالمناقشات الحاسمة والتقدم العالمى، فإن الإيمان والمعتقدات الدينية مازالا واسعى الانتشار. هذا الإستمرار الذى ربما يكون نتيجة للتفكير بالتمنى، والتهرب فى مواجهة ما هو محض سخافة، أوعملية دفع قوى أثناء الطفولة - يدل على أن هناك قوى أخرى لها دورها غير التنوير، والعقل والتشكك. الطبيعة أقوى من التبصر العميق، و :

> "المخ المبشرى هو فى جزء كبير منه، ماكينة لكسب المجادلات، ماكينة لإقناع الآخرين بأن صاحبها على صواب - وبالتالى فهى ماكينة

لإقناع صاحبها بالشيء نفسه. المخ مثل محام ماهر : فهو عند إعطائه أى مجموعة من المصالح ليدافع عنها، يشرع فى إقناع العالم بجدارتها الأخلاقية والمنطقية، بصرف النظر عما إذا كان لها فى الحقيقة أى من الاثنين. المخ البشرى، مثل المحامى، يريد النصر، وليس الحقيقة، وهو مثل المحامى يكون أحيانا مثارا للإعجاب لاتصافه بالمهارة أكثر من اتصافه بالفضيلة (رايت 1994، ص 280).

3.6.3 "المفيد " لا يعنى "الصدق" ولا "الخير"

على الرغم من أنه لا يمكن عمليا إثبات صدق الإيمان الدينى (بل أنه حتى ليس فى حاجة لذلك وليس مما يجب إثباته عمليا، كما يزعم الكثير من المؤمنين، وإلا فإنه بغير ذلك لن يكون بعدها إيمانا وجوديا)، إلا أنه كثيرا ما يقال أن التدين والدين هما على الأقل مفيدان. ربما يصدق ذلك بالنسبة لاكتساب السلطة أو الثروة أو العزاء وفى السياق المقيد للتطور البيولوجى، إذا كان التدين يدعم الصلاحية التكاثرية. وهكذا فإن الإيمان والسلوك الدينيين يبدو أنهما وهم فيه ما يفيد مثل افتراض وجود نوع قوى من الإرادة الحرة (نزعة لمبدأ الحرية) (فآس 2002 ب). على أنه لاريب أنه سيكون من المغالطة منطقيا وطبيعانيا أن نستنبط الصدق أو القيم الأخلاقية من ذلك. ما هو مفيد لايرادف الصدق كما أنه ليس احتفالا حافلا بالثناء الأخلاقى ! (بالإضافة إلى أن التكاثر الأسّى البشرى قد يؤدى فى مستقبل غير بعيد إلى أن يدمر حتى المحيط الحيوى بسبب فرط زيادة السكان وما لذلك من آثار مدمرة كثيرة).

وإذن قد لا يكون مما يثير الدهشة أن الأديان واسعة الانتشار وذلك أنه :

1 - بالنسبة لأفراد كثيرين، خاصة الأفراد اليائسين يكون الدين مصدرا للأمل أو الإراحة - الرجل الذى يغرق سوف يتمسك بقشة (حتى وإن كانت مجرد وهم ذاتى أو وعد استغلالى من الآخرين) - المبادئ الدينية تستطيع أن تدفع المؤمنين إلى المثابرة وأحيانا حتى إلى تغيير علاقات السلطة.

2- الاديان تقوى الدعم الاجتماعى وتروج سريعاً مع تكاثر المنتمين لها، الذين يلجأون غالباً الى تلقين ذريتهم فى الطفولة الباكرة، كذلك فان :

3- الاديان اذا كانت قد رسخت على نحو كاف تستخدم وتفرض بالقوة بواسطة الحكام، ليس فقط بين اتباعهم، وانها أيضا فى الخارج (الهداية لدين

جديد) - تتفاعل هذه العوامل الثلاثة وتعتمد اعتماداً حاسما على شروط حدية اجتماعية وايكولوجية. بهذا المنظور، وإن كان مجرد مخطط بدائى للغاية، يستطيع المرء أن يفهم السبب فى ان الاديان شائعة جدا هكذا. يرجع هذا الى نوع من تنظيم ذاتى شبه داروينى - بما فى ذلك المنافسة الميمية - وهو مستقل عما اذا كان التدين أو لم يكن تكيفاً.

كثيرا ما يقال "اذا لم يكن هناك وجود للرب، سيكون كل شيئ مباحاً" (مع فودور دوستويفسكى - وإن كان لم يكتبه بهذه الطريقة، وانما هذه فقط اعادة صياغة للموقف الروائى لإيفان كارامازوف (كورتيزى 2000) بما يعنى ان الاخلاقيات تتطلب الدين كمصدر لتبرير القيم الأخلاقية. إلا أن من الواضح ان الحال ليس هكذا (ألكسندر 1987؛ ريدلى 1999، جارانيجا 2005 ؛ هاوسر 2006؛ فولاند 2007؛ فآس 2008)؛ بالإضافة لذلك فإن الأفراد المتدينين لا يسلكون أخلاقيا سلوكا أفضل من غير المؤمنين، كما تبين من دراسات كثيرة (فآس وبلوم 2009)، وحتى لو كان الدين مفيدا أو كان يعطى ميزة فى الماضى، فإنه قد يكون ضارا ومؤذيا حاليا أو فى المستقبل. المشكلة الرئيسية هى ان الدوجمات الأيدولوجية - وهذه لا تكون فحسب من النوع الدينى ! - التى تزعم انها تملك حقائقها الخاصة المطلقة المعصومة، تستطيع ان تدفع الناس، وهى كثيرا ما تدفعهم فعلا، إلى الغاء بشرية الإخرين وتحقيرهم. وكما كتب ذات مرة ستيفن واينبرج (واينبرج 2001، ص 174).

سواء بالدين او بدون الدين، فان الأفراد الطيبين ينزعون الى السلوك جيدا والأفراد الاشرار سيفعلون أشياء شريرة، على أن الإسهام الخاص للدين خلال كل التاريخ هو انه ظل يتيح للأفراد الطيبين فعل الأشياء الشريرة.

شكر : أود ان ازجى الشكر، لما وصلنى من إشارات لأفكار ومناقشات ملهمة، وذلك لكل من مايكل بلوم، وتوماس بوتشارد، وسردار جيونس ودين هامر وويليام ايرونز، وانجيلا لاهى، ومايكل بيرسنجر، واولرتيش راب، وريتشارد سوسيس، وأندريه سبيجيل، وهاكان توران، و نيلا فارفيج وإيكارد فولاند. أزجى شكرى أيضا لأنجيلا لاهى واندريه سبيجيل وايكارت فولاند، الذين طرحوا تحسينات مهمة لهذا الفصل. كما أقدم جزيل شكرى للأخير لدعوته لى ولصبره معى الذى لا يكاد يصدق.

مراجع الفصل الثالث

Abramowitz J S, Deacon B J, Woods C M, Tolin D F (2004) Association between Protestant religiosity and obsessive-compulsive symptoms and cognitions. Depression and Anxiety 20:70–76

Alcock J (2005) Animal Behavior: An Evolutionary Approach. Sinauer Associates Inc, Sunderland

Alexander R D (1987) The Biology of Moral Systems. De Gruyter, New York

Alper M (2001) The "God" Part of the Brain. Rogue Press, New York

Antweiler C (2007) Was ist den Menschen gemeinsam? Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt

Arzy S, Seeck M, Ortigue S, Spinelli L, Blanke O (2006) Induction of an illusory shadow person. Nature 443:287

Ashbrook J (1984) Neurotheology: The working brain and the work of theology. Zygon 19:331–350

Asser S M, Swan R (1998) Child fatalities from religion-motivated medical neglect. Pediatrics 101:625–629

Atran S (2002) In Gods we Trust. Oxford University Press, Oxford

Atran S, Norenzayan A (2004) Religion's evolutionary landscape: Counterintuition, commitment, compassion, communion. Behavioral and Brain Sciences 27:713–770

Axelrod R (2006) The Evolution of Cooperation. Basic Books, New York

Azari N P, Nickel J, Wunderlich G, Niedeggen M, Hefter H, Tellmann L, Herzog H, Stoerig P, Birnbacher D, Seitz R J (2001) Neural Correlates of Religious Experience. European Journal of Neuroscience 13:1649–1652

Bateson M, Nettle D, Roberts G (2006) Cues of being watched enhance cooperation in real-world setting. Biology Letters 2:412–414

Beauregard M, Paquette V (2006) Neural correlates of a mystical experience in Carmelite nuns. Neuroscience Letters 405:186–190

Beauregard M, Paquette V (2008) EEG activity in Carmelite nuns during a mystical experience. Neuroscience Letters 444:1–4

Bergstrom T C (2002) Evolution of Social Behavior: Individual and Group Selection. Journal of Economic Perspectives 16:67–88

Bijma P, Muir W M, Arendonk J A M van (2007a) Multilevel Selection 1: Quantitative genetics of inheritance and response to selection. Genetics 175:277–288

Bijma P, Muir W M, Ellen E D, Wolf J B, Arendonk J A M van (2007b) Multilevel Selection 2: Estimating the genetic parameters determing inheritance and response to selection. Genetics 175:289–299

Blanke O, Ortigue S, Landis T, Seeck M (2002) Stimulating illusory own-body perceptions. Nature 419:269–270

Bouchard T J Jr, McGue M, Lykken D, Tellegen A (1999) Intrinsic and extrinsic religiousness. Twin Research 2:88–98

Boyd R, Richerson P J (2002) Group Beneficial Norms Spread Rapidly in a Structured Population. Journal of Theoretical Biology 215:287–296

Boyd R, Richerson P J (1985) Culture and the Evolutionary Process. University of Chicago Press, Chicago

Boyer P (2008) Being human: Religion: Bound to believe? Nature 455:1038–1039

Boyer P (2002/2004) Und Mensch schuf Gott. Klett, Stuttgart

Boyer P (1994) The Naturalness of Religious Ideas. University of California Press, Berkeley

Braam A W (1999) Religious climate and geographical distribution of depressive symptoms in older Dutch citizens. Journal of Affective Disorder 54:149–159

Brefczynski-Lewis J A, Lutz A, Schaefer H S, Levinson D B, Davidson R J (2007) Neural correlates of attentional expertise in long-term meditation practitioners. Proceedings of the National Academy of Sciences USA 104:11483–11488

Brown D E (1991) Human Universals. Temple University Press, New York

Brugger P (2007a) Das gläubige Gehirn. In: Matthiesen S, Rosenzweig R (eds) Von Sinnen. Mentis, Paderborn

Brugger P (2007b) Wo glauben Sie hin? Gehirn und Geist 3:38–43

Brugger P, Regard M, Landis T, Cook N, Krebs D, Niederberger J (1993) "Meaningful" patterns in visual noise. Psychopathology 26:261–265

Brugger P, Graves R E (1997) Testing vs. Believing Hypotheses. Cognitive Neuropsychiatry 2:251–272

Brugger P, Dowdy M A, Graves R E (1994) From Superstitious Behavior to Delusional Thinking. Medical Hypotheses 43:397–402

Buggle F, Bister D, Nohe G, Schneider W, Uhmann K (2000) Are Atheists More Depressed than Religious People? http://www.secularhumanism.org/library/fi/buggle_20_4.html. Accessed 27 May 2009

Bulbulia J (2008) Free Love. In: Bulbulia J, Sosis R, Harris E, Genet C, Genet R, Wyman K (eds) The Evolution of Religion. Collins Foundation Press, Santa Margarita

Burger J, Lynn A (2005) Superstitious behavior among American and Japanese professional baseball players. Basic & Applied Social Psychology 27:71–76

Chatters L M (2000) Religion and health. Annual Reviews of Public Health 21:335–367

Cloninger C R (2000) Biology of personality dimensions. Current Opinion in Psychiatry 13:611–616

Cortesi D E (2000) Dostoevsky Didn't Say It. http://www.infidels.org/library/modern/features/2000/cortesi1.htm. Accessed 27 May 2009

D'Onofrio, Eaves L J, Murrelle L, Maes H H, Spilka B (1999) Understanding Biological and Social Influences on Religious Affiliation, Attitudes, and Behaviors. Journal of Personality 67:953–983

Dahl E (ed) (2005) Brauchen wir Gott? Hirzel, Stuttgart

Dawkins R (2006) The God Delusion. Bantam Press, London

Dawkins R (2003) A Devil's Chaplain. Weidenfeld & Nicolson, Boston

Dawkins R (1993) Viruses of the Mind. In: Dahlbom B (ed) Dennett and his Critics. Blackwell, London

Dawkins R (1982) The Extended Phenotype. Oxford University Press, Oxford

Dawkins R (1976/2006) The Selfish Gene. Oxford University Press, Oxford

Dennett D (2006) Breaking the Spell. Viking, New York

Doblin R (1991) Pahnke's Good Friday experiment: a long-term follow-up and methodological critique. Journal of Transpersonal Psychology 23:1–28

Drewermann E (2007) Atem des Lebens, vol 2. Patmos Verlag, Düsseldorf

Ehrsson H H (2007) The Experimental Induction of Out-of-Body Experiences. Science 317:1048

Ellison C G, Gray D A, Glass T A (1989) Does religious commitment contribute to individual life satisfaction? Social Forces 68:100–132

Euler H A (2004) Sexuelle Selektion und Religion. In: Lüke U, Schnakenberg J, Souvignier G (eds) Darwin und Gott: Das Verhältnis von Religion und Evolution. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt

Everitt N (2004) The Non-Existence of God. Routledge, London

Fehige C, Meggle G, Wessels U (eds) (2000) Der Sinn des Lebens. dtv, München

Fincher C, Thornhill R (2008) Assortative sociality, limited dispersal, infectious disease and the genesis of the global pattern of religion diversity. Proceedings of the Royal Society B 275, 2587–2594

Flynn T (ed) (2007) The New Encyclopedia of Unbelief. Prometheus, Amherst

Foster K R, Kokko H (2009) The evolution of superstitious and superstition-like behavior. Proceedings of the Royal Society of London, B276: 31–37

Frank R (2001) Cooperation through emotional commitment. In: Nesse R (ed) Evolution and the Capacity for Commitment. Russell Sage Foundation, New York

Frith C D, Johnstone E C (2003) Schizophrenia. Oxford University Press, Oxford

Galanter M (1989) Cults: Faith, healing, and coercion. Oxford University Press, New York

Gazzaniga M (2005) The Ethical Brain. Dana Press, New York

Grayling A C (2007) Against all Gods. Theatre Communications, London

Greenberg D, Shefler G (2002) Obsessive compulsive disorder in ultra-orthodox Jewish patients: A comparison of religious and non-religious symptoms. Psychology and Psychotherapy 75:123–130

Griffiths R R, Richards W A, Johnson M W, McCann U D, Jesse R (2008) Mystical-type experiences occasioned by psilocybin mediate the attribution of personal meaning and spiritual significance 14 months later. Journal of Psychopharmacology 22:621–632

Griffiths R R, Richards W A, McCann U, Jesse R (2006) Psilocybin can occasion mystical-type experiences having substantial and sustained personal meaning and spiritual significance. Psychopharmacology 187:268–283

Guthrie S E (1993) Faces in the Clouds. Oxford University Press, Oxford

Hamer D (2004) The God Gene. Doubleday, New York

Hardin G (1968) The Tragedy of the Commons. Science 162:1243–1248

Harris E, McNamara P (2008) Is Religiousness a Biocultural Adaptation? In: Bulbulia J, Sosis R, Harris E, Genet C, Genet R, Wyman K (eds) The Evolution of Religion. Collins Foundation Press, Santa Margarita

Hauser M (2006) Moral Minds. Ecco, New York

Higgins N C, Pollard C A, Merkel W T (1992) Relationship between religion-related factors and obsessive compulsive disorder. Current Psychology 11:79–85

Hoerster N (2005) Die Frage nach Gott. Beck, München

Irons W (2008) Why People Believe (What Other People See As) Crazy Ideas. In: Bulbulia J, Sosis R, Harris E, Genet C, Genet R, Wyman K (eds) The Evolution of Religion. Collins Foundation Press, Santa Margarita

Irons W (2001) Religion as a Hard-to-Fake Sign of Commitment. In: Nesse R (ed) Evolution and the Capacity for Commitment. Routledge, New York

Irons W (1996) Morality, religion, and human nature. In: Richardson W M, Wildman W (eds) Religion and Science. Routledge, New York

Irons W (1991) How did morality evolve? Zygon 26:49–89

Johnson D D P, Bering J M (2006) Hand of God, mind of man. Evolutionary Psychology 4:219–233

Johnson D D P (2005) God's punishment and public goods. Human Nature 16:410–466

Joseph R (ed) (2003) NeuroTheology. University Press California, San Jose

Joseph R (2000) The Transmitter to God. University Press California, San Jose

Kirk K M, Eaves L J, Martin N G (1999) Self-transcendence as a measure of spirituality in a sample of older Australian twins. Twin Research 2:81–87

Kirkpatrick L A (2006) Religion is not an adaptation. In: McNamara P (ed) Where God and Science meet. Praeger, Westport
Kirkpatrick L A (2005) Attachment, evolution, and the psychology of religion. Guilford Press, New York
Kirkpatrick M (1982) Sexual selection and the evolution of female choice. Evolution 36:1–12
Koenig H G (2005) Faith and mental health. Templeton Foundation Press, Philadelphia
Koenig L B, Bouchard T J (2006) Genetic and environmental influences on the Traditional Moral Values Triad – Authorianism, Conservatism and Religiousness – as assessed by quantitative behavior genetic methods. In: McNamara P (ed) Where God and Science meet. Praeger, Westport
Koenig H G, Cohen H J (eds) (2002) The link between religion and health. Oxford University Press, Oxford
Koenig L B, McGue M, Krueger R F, Bouchard T J Jr (2005) Genetic and environmental influences on religiousness. Journal of Personality 73:471–488
Koenig H G, McCullough M E, Larson D B (eds) (2001) Handbook of Religion and Health. Oxford University Press, Oxford
Koss-Chioino J D (2005) Spirit healing, mental health, and emotion regulation. Zygon 40:409–421
Lauder G V, Leroi A M, Rose M R (1993) Adaptations and history. Trends in Ecology and Evolution 8:294–297
Le Poidevin R (1996) Arguing for Atheism. Routledge, London
Le S, Boyd R (2007) Evolutionary Dynamics of the Continuous Iterated Prisoner's Dilemma. Journal of Theoretical Biology 245:258–267
Lehmann L, Feldman M W (2008) War and the evolution of belligerence and bravery. Proceedings of The Royal Society B. doi:10.1098/rspb.2008.0842
Lenggenhager B, Tadi T, Metzinger T, Blanke O (2007) Video Ergo Sum: Manipulating Bodily Self-Consciousness. Science 317:1096–1099
Leonhard D, Brugger P (1998) Creative, Paranormal, and Delusional Thought: a Consequence of Right Hemisphere Semantic Activation? Neuropsychiatry, Neuropsychology, and Behavioral Neurology 11:177–183
Leuba J H (1912) A psychological study of religion, its origin, function, and future. Macmillan, New York
Levin J, Koenig H G (eds) (2005) Faith, Medicine, and Science. Haworth Pastoral Press, Binghamton
Lieberman P (1991) Uniquely human. Harvard University Press, Cambridge
Linke D (1999) Identität, Kultur und Neurowissenschaften. In: Gephart W, Waldenfels H (eds) Religion und Identität im Horizont des Pluralismus. Suhrkamp, Frankfurt am Main
Lübbe H (1986) Religion nach der Aufklärung. Styria, Graz
Lüke U (2006) Das Säugetier von Gottes Gnaden. Herder, Freiburg
Lutz A (2004) Long-term meditators self-induce high-amplitude gamma synchrony during mental practice. Proceedings of the National Academy of Sciences USA 101:16369–16373
Lutz A, Brefczynski-Lewis J, Johnstone T, Davidson R J (2008) Regulation of the Neural Circuitry of Emotion by Compassion Meditation: Effects of Meditative Expertise. Public Library of Science, PLoS ONE 3 (3): e1897, 1–10. doi:10.1371/journal.pone.0001897
Mackie J L (1982) The Miracle of Theism. Clarendon Press, Oxford
Magyar-Russell G, Pargament K I (2006) The darker side of religion: In: McNamera P (ed) Where God and Man meet, vol 3. Praeger, Westport
Martin M (ed) (2007) The Cambridge Companion to Atheism. Cambridge University Press, New York
Martin M (1990) Atheism. Temple University Press, Philadelphia
McGrath A (2006) Spirituality and well-being. Brain 129:278–282
McKinney L O (1994) Neurotheology. American Institute for Mindfulness, Cambridge
McNamara P (2001) Religion and the frontal lobes. In: Andresen J (ed) Religion in mind. Cambridge University Press, Cambridge

Miller G F (2007) Sexual selection for moral virtues. Quarterly Review of Biology 82 (2):97–125
Miller G F (2000/2001) Die sexuelle Evolution. Spektrum Akademischer Verlag, Heidelberg
Mithen S (1996) The Prehistory of Mind. Thames and Hudson, London
Mohr C, Landis T, Brugger P (2006) Lateralized Semantic Priming: Modulation by Levodopa, Semantic Distance, and Participants' Magical Beliefs. Neuropsychiatric Disease and Treatment 2 (1):71–84
Moser T (1976) Gottesvergiftung. Suhrkamp, Frankfurt am Main
Müller S (2007) Neurobiologische Grundlagen der Religiosität. In: Groß D, Müller S (eds) Sind die Gedanken frei? Medizinisch Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, Berlin
Murdock G P (1967) Ethnographic Atlas. University of Pittsburgh Press, New Haven
Nesse R M (2001) The smoke detector principle. Annals of the New York Academy of Sciences 935:75–85
Newberg A B, Pourdehnad M, Alavi A, D'Aquili E (2003) Cerebral blood flow during meditative prayer. Perceptual and Motor Skills 97:625–630
Newberg A B, Alavi A, Baime M, Pourdehnad M, Santanna J, D'Aquili E (2001) The measurement of regional cerebral blood flow during the complex cognitive task of meditation: A preliminary SPECT study. Psychiatry Research, Neuroimaging 106:113–122
Newberg A, D'Aquili E, Rouse V (2001) Why God Won't Go Away. Ballantine, New York
Onfray M (2005/2006) Wir brauchen keinen Gott. Piper, München
Ono K (1987) Superstitious behavior in humans. Journal of Experimental Analysis of Behavior 47:261–271
Pahnke W N (1967) LSD and religious experience. In: DeBold R C, Leaf R C (eds) LSD, man & society. Wesleyan University Press, Middletown
Pargament K I, Koenig H G, Tarakeshwar N, Hahn J (2001) Religious struggle as a predictor of mortality among medically ill elderly patients. Archives of Internal Medicine 161: 1881–1885
Persinger M A (2003a) Experimental simulation of the god experience. In: Joseph R (ed) Neurotheology. University Press California, San Jose
Persinger M A (2003b) The Sensed Presence Within Experimental Settings. The Journal of Psychology 137:5–16
Persinger M A (1997) I would kill in God's name. Perceptual and Motor Skills 85:128–130
Persinger M A (1987) Neuropsychological Bases of God Beliefs. Praeger, New York
Persinger M A (1983) Religious and mystical experiences as artefacts of temporal lobe function: a general hypothesis. Perceptual and Motor Skills 57:1255–1262
Persinger M A, Koren S A (2005) A response to Granqvist et al. "Sensed presence and mystical experiences are predicted by suggestibility, not by the application of transcranial weak magnetic fields". Neuroscience Letters 380:346–347
Petts R J, Jolliff A (2008) Religion and Adolescent Depression: The Impact of Race and Gender. Review of Religious Research http://www.allacademic.com/meta/p_mla_apa_research_citation/0/9/6/9/4/p96940_index.html. Accessed 27 May 2007
Pyysiäinen I (2008) Ritual, Agency, and Sexual Selection. In: Bulbulia J, Sosis R, Harris E, Genet C, Genet R, Wyman K (eds) The Evolution of Religion. Collins Foundation Press, Santa Margarita
Ramachandran V S, Blakeslee S (1998) Phantoms in the brain. William Morrow, New York
Rappaport R A (1999) Ritual and Religion in the Making of Humanity. Cambridge University Press, Cambridge
Rappaport R A (1979) Ecology, meaning and religion. North Atlantic Books, Richmond
Reynolds V, Tanner R (1995) The social ecology of religion. Oxford University Press, New York
Ridley M (1999) The Origins of Virtue. Viking, London
Ruck C A P, Bigwood J, Staples D, Ott J, Wasson R G (1979) Entheogens. Journal of Psychedelic Drugs 11:145–146
Ruffle B, Sosis R (2007) Does it Pay to Pray? Journal of Economic Analysis and Policy 7:1–35
Sacks O (1992) Migraine. University of California Press, Berkeley

Saver J L, Rabin J (1997) The neural substrates of religious experience. Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences 9:498–510
Schloss J P (2008) He Who Laughs Best. In: Bulbulia J, Sosis R, Harris E, Genet C, Genet R, Wyman K (eds) The Evolution of Religion. Collins Foundation Press, Santa Margarita
Schuster M, Stein B D, Jaycox L H, Collins R L, Marshall G N, Elliott M N, Zhou A J, Kanouse D E, Morrison J L, Berry S H (2001) A national survey of stress reactions after September 11, 2001 terrorist attacks. New England Journal of Medicine 345:1507–1512
Shanon B (2008) Biblical Entheogens: a Speculative Hypothesis. Time and Mind 1:51–74
Shariff A F, Norenzayan A (2007) God is watching you. Psychological Science 18:803–809
Sica C, Novara C, Sanavio E (2002) Religiousness and obsessive-compulsive cognitions and symptoms in an Italian population. Behavior Research and Therapy 40:813–823
Sigmund K (1995) Spielpläne. Hoffmann und Campe, Hamburg
Sjöblom T (2008) Narrativity, Emotions, and the Origins of Religion. In: Bulbulia J, Sosis R, Harris E, Genet C, Genet R, Wyman K (eds) The Evolution of Religion. Collins Foundation Press, Santa Margarita
Skinner B F (1948) ‚Superstition' in the pigeon. Journal of Experimental Psychology 38:168–172
Slone D J (2008) The Attraction of Religion. In: Bulbulia J, Sosis R, Harris E, Genet C, Genet R, Wyman K (eds) The Evolution of Religion. Collins Foundation Press, Santa Margarita
Slone D J (2004) Theological Incorrectness. Oxford University Press, Oxford
Sober E, Wilson D S (1999) Unto Others. Harvard University Press, Cambridge
Soeling C, Voland E (2002) Toward an evolutionary psychology of religiosity. Neuroendocrinology Letters 23 (Suppl. 4):98–104
Soler M (2008) Commitment Costs and Cooperation. In: Bulbulia J, Sosis R, Harris E, Genet C, Genet R, Wyman K (eds) The Evolution of Religion. Collins Foundation Press, Santa Margarita
Sommer V (2000) Vom Ursprung der Religion im Konfliktfeld der Geschlechter. In: Daecke S. M, Schnakenberg J (eds) Gottesglaube – ein Selektionsvorteil? Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh
Sorenson A M (1995) Religious involvement among unmarried adolescent mothers. Sociology of Religion 56:71–81
Sosis R (2007) Psalms for Safety. Current Anthropology 48:903–911
Sosis R, Bressler E (2003) Cooperation and commune longevity. Cross-Cultural Research 37:211–239
Sosis R, Ruffle B J (2003) Religious Ritual and Cooperation: Testing for a Relationship on Israeli Religious and Secular Kibbutzim. Current Anthropology 44:713–722
Sosis R, Kress H, Boster J (2007) Scars for war. Evolution & Human Behavior 28:234–247
Steadman L, Palmer C T (2008) Selection, Traditions, Kinship, and Ancestor Worship. In: Bulbulia J, Sosis R, Harris E, Genet C, Genet R, Wyman K (eds) The Evolution of Religion. Collins Foundation Press, Santa Margarita
Strawbridge, W J, Shema S J, Cohen R D, Kaplan G A (2001) Religious Attendance Increases Survival by Improving and Maintaining Good Health Behaviors, Mental Health, and Social Relationships. Annals of Behavioral Medicine 23:68–74
Tek C, Ulug B (2001) Religiosity and religious obsessions in obsessive-compulsive disorder. Psychiatry Research 104:99–108
Turbott J (1997) The meaning and function of ritual in psychiatric disorder, religion and everyday behavior. Australian and New Zealand journal of psychiatry 31:835–843
Vaas R (2008) Schöne neue Neuro-Welt. Hirzel, Stuttgart
Vaas R (2007a) Lohnender Luxus. bild der wissenschaft 2:34–41
Vaas R (2007b) Schutz vor Schmarotzern. bild der wissenschaft 2:42–45
Vaas R (2006a) Die Evolution der Religiosität. Universitas 61:1116–1137
Vaas R (2006b) Das Münchhausen-Trilemma in der Erkenntnistheorie, Kosmologie und Metaphysik. In: Hilgendorf E (ed) Wissenschaft, Religion und Recht. Logos, Berlin
Vaas R (2005a) Gott und Gehirn. In: Sahm P R, Rahmann H, Blome H J, Thiele G P (eds) Homo spaciens – Der Mensch im Kosmos. Discorsi, Hamburg
Vaas R (2005b) Hotline zum Himmel. bild der wissenschaft 7:30–38

Vaas R (2005c) Das Gottes-Gen. bild der wissenschaft 7:39–43
Vaas R (2004) Ein Universum nach Maß? In: Hübner J, Stamatescu I-O, Weber D (eds) Theologie und Kosmologie. Mohr Siebeck, Tübingen
Vaas R (2002a) Selbstbewusstsein und Gehirn. der blaue reiter, Journal für Philosophie 15:18–23
Vaas R (2002b) Der Streit um die Willensfreiheit. Universitas 57:598–612 & 807–819
Vaas R (2002c) Der Intelligenzsprung. bild der wissenschaft 8:30–39
Vaas R (2001) Sprache. In: Lexikon der Neurowissenschaft 3:282–296. Spektrum Akademischer Verlag, Heidelberg
Vaas R (1999a) Why Neural Correlates Of Consciousness Are Fine, But Not Enough. Anthropology & Philosophy 3:121–141
Vaas R (1999b) Der Riß durch die Schöpfung. der blaue reiter, Journal für Philosophie 10:39–43
Vaas R (1995) Masse, Macht und der Verlust der Einheit. In: Krüger M (ed) Einladung zur Verwandlung. Hanser, München
Vaas R, Blume M (2009) Gott, Gene und Gehirn. Hirzel, Stuttgart
Voland E (2007) Die Natur des Menschen. Beck, München
Vyse S A (1997) Believing in Magic. Oxford University Press, Oxford
Walum H, Westberg L, Henningsson S, Neiderhiser J M, Reiss D, Igl W, Ganiban J M, Spotts E L, Pedersen N L, Eriksson E, Lichtenstein P (2008) Genetic variation in the vasopressin receptor 1a gene (AVPR1A) associates with pair-bonding behavior in humans. Proceedings of the National Academy of Sciences. doi:10.1073/pnas.0803081105
Weinberg S (2001) A Universe with No Designer. In: Miller J. B (ed) Cosmic Questions. The New York Academy of Sciences, New York
Wigger S, Murken S, Maercker A (2008) Positive und negative Aspekte religiösen Copings im Trauerprozess. Trauma & Gewalt 2:118–128
Williams D R, Sternthal M J (2007) Spirituality, religion and health. The Medical Journal of Australia 186:47–50
Williams G (1966) Adaptation and Natural Selection. Princeton University Press, Princeton
Wilson D S (2002) Darwin's Cathedral. University of Chicago Press, Chicago
Wilson D S, Wilson E O (2008) Evolution "for the Good of the Group". American Scientist 96:380–389
Wilson E O (1978) On Human Nature. Harvard University Press, Cambridge
Wright R (1994) The Moral Animal. Pantheon, New York
Wuchterl K (1989) Analyse und Kritik der religiösen Vernunft. Haupt, Bern
Wunn I (2005) Religionen in vorgeschichtlicher Zeit. Kohlhammer, Stuttgart
Zahavi A, Zahavi A (1997) The Handicap Principle. Oxford University Press, New York
Zohar A H, Goldman E, Calamary R, Mashiah M (2005) Religiosity and obsessive-compulsive behavior in Israeli Jews. Behavior Research and Therapy 43:857–68
Zwingmann C (2005) Spiritualität/Religiosität als Komponente der gesundheitsbezogenen Lebensqualität? Wege zum Menschen 57:68–80

الفصل الرابع

كيف أن بعض المكونات الرئيسية للدين، يمكن أن تتطور بواسطة الانتخاب الطبيعي*

جاى ر. فييرمان

ملخص : الدين مفهوم عريض يصعب تعريفه، ذلك أن كل تعريف لـه اسـتثناءات. كنتيجة لـذلك يصـعب السـؤال عـن الطريقـة التـى يمكـن بهـا للـدين ككـل أن يتطـور بالانتخـاب الطبيعـى. كبـديل لـذلك يمكـن تقسـيم الـدين إلى مكوناتـه - السـلوك، والمعتقدات، والقيم، والأمزجة والمشاعر. يستطيع المرء بعدها أن يسـأل السـؤال نفسـه

* J. R. Feierman (✉)
Department of Psychiatry (retired). University of New Mexico, P.O. Box 57088, Albuquerque,
Nm 87187-7088, USA
Email: Jfeierman@comcast.net
E.Voland, W. Schiefenhovel (eds.), "The Biological Evolution of Religions Mind and Behaviour",
The Frontiers Collection, DOI 10. 1007/978-3-642-00128-4_4,

عن هذه المكونات وهى منفردة. إلا أن هناك مع ذلك مشاكل. مكونات الدين هذه تتكون من أشكال ووظائف، إلا أن الأشكال التى لها بنية هى وحدها التى يمكن أن تمرر عبر الأجيال فى دنا وتتطور مباشرة بالانتخاب الطبيعى. وبالتالى، فإنه حتى يتطور أحد مكونات الدين بالانتخاب الطبيعى يلزم له أن يحوى ملامح تصميم بنيوية. هذا الفصل إذن يبحث عن ملامح التصميم البنيوية فى المكونات المختلفة للدين. كما سوف نرى، فإن فعل ذلك بالنسبة لبعض مكونات الدين يكون أسهل مما بالنسبة للبعض الآخر. على أنه فى النهاية سيتم تفسير كل مكونات الدين. يتعامل هذا الفصل أيضا مع مستوى الانتخاب إبتداء من الفرد حتى المجموعة حيثما يمكن أن يكون هناك دور للإنتخاب الطبيعى. وأخيرا، فإن الفصل يطرح أدلة عن الإفتراض المضاد - للحدس الذى يفيد بأن الإيمان بالرب ربما هو الذى خلق أجزاء كثيرة من العقل البشرى - "الملكات" كما يسميها البعض.

4.1 مقدمة

مصطلح "يتطور" مشتق من الكلمة اللاتينية "evolvere"، التى تعنى البسط. عندما يطبق المصطلح على البيولوجيا فإنه يعنى أن ينشأ الشئ أو ينبعث أساسا بعملية تطورية هى الانتخاب الطبيعى. على أن هناك عمليات عشوائية، مثل الإنجراف الوراثى الذى يرجع إلى هجرة العشائر، يمكن لها أيضا أن تلعب دورا صغيرا فى تغيرات تطورية لا تكيفية تحدث فى تكرار البنى فى العشائر بمرور الزمن. هناك أدلة على أن الانتماء لعضوية مجموعة دينية وامتلاك إيمان دينى يزيد من فرصة المرء فى البقاء فى الوجود بيولوجيا والنجاح تكاثريا (رينولدز و تانر 1983). يُعنى هذا الفصل بتناول كيف أن بعض المكونات الرئيسية للدين يمكن، حتى تفعل ذلك، أن تكون قد تطورت عن طريق الانتخاب الطبيعى. حتى يتطور الدين بالانتخاب الطبيعى سيلزم لبعض مكوناته الرئيسية على الأقل أن تكون، أو أنها كانت، مما يسمى بالتكيفات. وإلا، فإنه سيلزم أن يأتى الدين إلى الوجود كنتاج ثانوى غير مباشر للانتخاب الطبيعى أو بدون أى علاقة مطلقا بالانتخاب الطبيعى. المكونات الرئيسية للدين هى أوجه السلوك الدينى، والمعتقدات، والقيم، والأمزجة، والمشاعر. سيبدأ هذا الفصل بتعريف بعض مصطلحات قليلة سلوكية - بيولوجية. ثم يتناول الفصل بعدها المنهج ثم يبحث فى هذه المكونات الرئيسية للدين لمعرفة ما يكون ضروريا لهذه المكونات حتى تتطور عن طريق الانتخاب

الطبيعى. وأخيرا سوف ينظر الفصل فيما إذا كان " يمكن لهذه المكونات" أن تتطور بالإنتخاب الطبيعى على مستوى الفرد أو المجموعة.

السؤال عما إذا كان الدين عموما، أو مكونات الدين بوجه خاص، قد تطورت أو لم تتطور بالانتخاب الطبيعى، هو سؤال له حتى علاقة بسؤال أكثر أهمية هو عما إذا كان البشر قد حدث لهم أى تطور أصلا. إذا استطاع القارئ صاحب العقل المتدين أن يتقبل الأدلة العلمية على أن البشر قد تطوروا من أسلاف من الرئيسيات غير البشرية (دود 2007) ينبغى عندها ألا يكون من الصعب النظر فى أمر البعض على الأقل من المكونات الرئيسية للدين وما إذا كانت أيضا قد تطورت بالانتخاب الطبيعى. أنواع Species الرئيسيات غير البشرية ليس لديها عناصر من الدين البشرى فى ذخيرتها السلوكية فيما عدا سلوك بالإذعان فيما بين الأفراد، ونزعة اجتماعية للتبادل بالمثل، وبعض ما يعد كسلف للأخلاقيات (دى وال 1996). وبالتالى، فإن الدين أتى للوجود فى بعض مرحلة بين أسلافنا من الرئيسيات والبشر المحدثين.

يبدأ البحث بإلقاء سؤال عام، "هل هناك أى من المكونات الرئيسية للدين (أوجه السلوك، والمعتقدات، والقيم، والأمزجة، والمشاعر) تعد "تكيفات" ؟ التكيف ملمح لتصميم بنيوى، عندما يتم إمتلاكه يضفى ميزة تكاثرية على حامله فى بيئة خاصة (وهى ميزة تعرف أيضا بالصلاحية أو اللياقة "Fitness" أو أنها قيمة للبقاء فى الوجود). ملمح التصميم البنيوى ملمح له كتلة معمارية استاتيكية أو متحركة يمكن تعريفه بواسطتها. وفقا للنظرية التطورية، فإن الأفراد الموجودين فى عشيرة ولديهم ملامح تصميم بنيوية تكيفية سيكون لديهم نجاح تكاثرى أعلى نسبيا. وكنتيجة لذلك سيكون لهم تمثيل أكبر فى العشيرة. هناك نوعان من التكيفات : تكيف بالتطور النوعى "Phylogenetic" وتكيف ثقافى (إيبل - إيبسفلدت 1979). مصطلح التطور النوعى يأتى من Phylogeny وهى كلمة تعنى تاريخ تطورى. "التكيف بالتطور النوعى" هو ملمح من التصميم البنيوى داخل الفرد يمرر عبر الأجيال عن طريق دنا (الجينات) ويضفى على حامله فى بيئة معينة مزيدا من النجاح التكاثرى.

ملامح التصميم البنيوى يمكن أيضا اكتسابها وكذلك تمريرها عبر الأجيال (وداخلها) عن طريق التعلم اجتماعيا بالملاحظة / المحاكاة، وهو ما سنسميه فحسب فيما بعد بالتعلم الاجتماعى. يمكن النظر إلى الثقافة على أنها تلك الملامح للتصميم البنيوى التى تمرر عبر الأجيال (ومن داخلها) عن طريق التعلم الاجتماعى. بعض، وليس الكل، من ملامح التصميم البنيوى التى يمكن تمريرها عبر الأجيال (وداخلها) بالتعلم الاجتماعى،

تكون تكيفات ثقافية (بويد وريتشرسون 1985). "التكيف الثقافى" هو ملمح للتصميم البنيوى من داخل أو خارج الفرد، وهو حيوى أو غير حيوى، وهو عند امتلاكه يضفى زيادة فى النجاح التكاثرى عند حامله (أى عند فرد معين) فى بيئة معينة. ملامح التصميم البنيوية التى تكون تكيفات ثقافية تظهر أيضا تغايرا سواء إذا كانت داخل الفرد (أى سلوك بالتعلم) أو خارج الفرد (أى شئ مادى مفيد). البنى التى تكون تكيفات ثقافية هى بنى ليست شاملة ثقافيا ولاهى عمومية. فهى كثيرا ما توجد فى إحدى المجموعات الاجتماعية ولا توجد فى الأخرى.

من المهم التأكيد على أن لايمكن أن يكون هناك تكيف بالتطور النوعى أو تكيف ثقافى إلا لما يكون بنيويا وله شكل. ماذا عن الخصائص التى يمكن تعريفها فقط عن طريق وظيفتها ؟ مصطلح تكيفى" يعنى خاصية تتعين بنيويا أو وظيفيا. هذه الخاصية عندما يتم امتلاكها وعندما تكون مصحوبة بزيادة نجاح التكاثر عند حاملها، تتيح لملامح التصميم البنيوى اللاحركية؛ وهى أسبابها المباشرة، تتيح لها عندما تكون مصحوبة بتلك الخاصية على نحو يمكن التنبؤ به، أن تكون "أهدافا للانتخاب الطبيعى" وتعامل على أنها تكيفات بالتطور النوعى.

على الرغم من أن هناك تعريفات كثيرة "للدين"، فإن الكلمة عند استخدامها فى هذا الفصل تعنى مجموعة من أوجه السلوك تصاحبها مجموعة من المعتقدات، والقيم، والأمزجة، والمشاعر، موجودة داخل عشيرة متناسلة تحديدها غير محكم. هذه الأوجه من السلوك، والمعتقدات، والقيم، والأمزجة، والمشاعر يلزم أن تكون لها علاقة بقوة فوق طبيعية، عامل فعال أو إله، سنشير إليه ببساطة فيما يلى بأنه "الرب". الدين بالاضافة إلى الإعلان بالرب وتمجيده يلزم أن يتضمن أيضا على الأقل بعض احترام يشبه الإذعان للرب؛ وفى مقابل ذلك هناك توقع لمزايا فى الحياة وأحيانا فيما بعد الموت. للحصول على هذه المزايا من الرب يلزم للمرء إتباع أوجه السلوك التى يُنصح بها وتجنب أوجه السلوك المحرمة وكلها أمور قد وضحت إما فى التقاليد الشفاهية للدين أو وضعت لها لائحة فيما يُكتب من سرديات و نواميس ولاهوتيات للخلاص.

إحدى الخصائص اللازمة للرب فى هذا الفصل هى القدرة فوق الطبيعية للاستجابة للابتهال بالصلاة ومنح المنن. القدرة الإلهية على التدخل هى إحدى أكثر الخواص عمومية مما يضفى على الرب عبر كل الأديان (هينلز 1997). يتضمن هذا ضمان الرحمة، بما فى ذلك الرحمة من العقاب الربانى لآلهة يتم تصورهم ذهنيا على أنهم غاضبون وقاسون فى العقاب.

4،2 العملية التطورية للانتخاب الطبيعى

يـدور هـذا الفصـل حـول كيـف أن ملامـح التصـميم البنيويـة فى بعـض المكونـات الرئيسية للدين يمكن أن تكون قد تطـورت عـن طريـق العمليـة الداروينيـة للانتخـاب الطبيعى، وهو ميكانزم التغير التكيفى فى البنى الحية الذى أوضـحه تشـارلز دارويـن فى 1859. يتـيح الانتخـاب الطبيعـى فهـما علميـا لأصـل الحيـاة، وتنوعهـا، وانتشـارها (داروين1859). مايحدث باختصار فى التطور بالانتخـاب الطبيعـى، أن هنـاك تغـاير فى ملامح التصميم البنيوية التى تمتلكها أشكال الحياة، سواء كانت ملامح التصميم البنيوية التى تم للأفراد اكتسابها عن طريـق الجينـات (دنـا) أو بـالتعلم الاجتماعـى. فى الأزمنـة الأكثر حداثة، خلال مايسـمى بفـترة التركيـب الحـديث (دوبزانسـكى1970)، أصـبح مـن المعروف أن بعض التغاير فى بعض ملامح التصميم البنيوية داخل الفـرد قـد تنـتج عـن طفرات وراثية عشوائية، وترابط الجينات، والانتقال بالعبور، الخ. هنـاك أيضـا تغـاير فى ملامح التصميم البنيوية يمرر عبر الأجيال بواسطة التعلم الإجتماعـى. يحـدث فى بيئـات معينة أن الأفراد الذين يمتلكون تغايرات معينة فى ملامح التصميم البنيوى يبقون أحياء على نحو أفضل ويكون لديهم نجاح تكاثرى أكثر مـن الأفـراد الـذين يمتلكـون تغـايرات بنيوية بديلة. هذا الاختلاف فى البقاء فى الوجود يسـمى البقـاء للأصـلاح. الافـراد الأكـثر صلاحية يصبح لهم بالتالى تمثيل أكثر عددا فى الأجيال التالية. ملامـح التصـميم البنيويـة التى تساهم فى هذا النجاح تسمى تكيفات، سـواء كانـت بـالتطور النـوعى او تكيفـات ثقافية، الأمر الذى يعتمد على الطريقة التى تمرر بها المعلومات لخلقها عبر الأجيال.

4،3 المـنـهـج

يتناول هذا القسم ماذا يدرس وطريقة دراسته.

4،3،1 ماذا يدرس ؟

كما سبق ذكره، الدين ظاهرة معقدة يصعب فهم كيف امكن تطورهـا ككـل. مـن الأسهل تقسيم الدين إلى مكونات رئيسية ثم نجرى بعدها أبحاثـا منفصـلة عـن وجـود ملامح تصميم بنيوية داخل كل واحد من هذه المكونات. مـما يمكـن إدراكـه أن الـدين عند تقسيمه إلى مكوناته الرئيسية – السلوك، والمعتقدات، والقيم، والأمزجة، والمشاعر-

فإن هذه المعتقدات، والقيم، والأمزجة، والمشاعر تصبح الأسباب المباشرة التى تساهم فى السلوك الدينى.

أولا، هناك مايدعو لمناقشة السلوك بتفصيل أكثر. السلوك فى هذا الفصل يعنى "حركة الأفراد" (مارتن وبيتسون1986). الأجزاء التشريحية للأفراد التى تتحرك خلال المكان والزمان هى بنى. إلا انه ما إن تبدأ البنى التشريحية فى التحرك، حتى تصبح فى حال من تغير سريع الزوال، ملمح تصميم منبثق يجب اعتباره منفصلا عن البنى التى تكون حركتها هى السلوك. وكما يظهر بالتفصيل فى بعض مانشر حديثا (فييرمان2006)، فأن السلوك يمكن تحديده على أساس بنيته ووظيفته أو على أساس وظيفته وحدها. إلا أنه من باب السهولة المريحة فإنه يحدث غالبا بالنسبة إلى الكثير من أوجه السلوك القابلة للتحديد والوصف بنيويا أن تتم الإشارة إليها عن طريق وظيفتها:

النوع I (الأول) من السلوك (البشرى) قابل للتحديد بواسطة البنى والوظيفة فى بيئة طبيعية وهو من حيث الشكل يكون عاما فى النوع (Species). وهو يُرى فى كل الحيوانات ذات العمود الفقرى (الفقريات). على الرغم من أن هناك نوعين من سلوكيات النوع I، هما الانعكاسات اللا إرادية والأنماط الحركية المتسقة، إلا أن هذا الفصل من الكتاب سيهتم فقط بالأنماط الحركية المتسقة وهى تقع بين الانعكاسات وأوجه السلوك البشرى الأكثر مرونة. مستوى العتبة التى تنطلق عندها الأنماط الحركية المتسقة، وليس الإنعكاسات، أمر يعتمد على المزاج. الأمثلة على النوع I من السلوك تتضمن الابتسامة البشرية، والسلوك بخجل، والسلوك بإذعان. هذه الأوجه من السلوك يمكن تعديلها عن طريق التعلم، وذلك فحسب فى التوقيت، والتوجه والوظيفة ولكن ليس فى الشكل. أوجه السلوك من نوع I يتم توارثها عبر الأنواع Species وكذلك عبر الأجيال بالطريقة نفسها مثل البنى التشريحية الاستاتيكية. لما كانت هذه الأوجه من السلوك محددة بنيويا فإنها تستطيع أن تسلك وكأنها تفويضات من الانتخاب الطبيعى للجينات المعينة التى تحددها وتنسق بينها، ومن الممكن تعديل وظيفتها بواسطة التطور الفردى (التنامى) وكذلك بواسطة التطور النوعى (التاريخ التطورى) (لورنز 1981).

النوع II الثانى من السلوك (البشرى) قابل للوصف بالبنية وقابل للتحديد بالوظيفة فى بيئة طبيعية وشكله ليس بعام للنوع. عتبة انطلاق النوع II من السلوك أكثر استقلالا بالنسبة للمزاج عن عتبة النوع I من السلوك. وهو يتضمن كل سلوك معدل فى شكله بأى نوع من التعلم. هناك أمثلة أخرى وهى كل أوجه السلوك التى تمرر خلال

الأجيال بـالتعلم الاجتماعـى، والسـلوكيات التـى تكـون تكتيكـات مدفوعـة اسـتراتيجيا، والكثير من أوجه السلوك التى تكون نتاجا للاستدلال المنطقى، والإبداع، والذكاء الراقى. يتضمن ذلك أيضا سلوكيات البشر التى يتم عن طريقها تحقق اللغة الرمزية، إما لفظيـا أو كتابة. لوحظ وجـود النـوع II مـن السـلوك فى مجموعـات تصـنيفية (تاكسـونومية) قليلة، مثل الرئيسيات، وبعض الثدييات البحرية، وبعض الطيور. وهو مما يمكـن رؤيتـه فى إحدى العشائر المحلية وليس فى الأخرى وهـو غالبـا يتطلـب للتحقـق عـنصرا مكونـا يُكتسب ثقافيا. لما كان هذا النوع يتحدد فقـط بالوظيفـة فإنـه لـيس بملمـح التصـميم البنيوى الذى يمكن أن يكون تكيفا بـالتطور النـوعى أو تكيفـا ثقافيـا. إلا أنـه يمكـن أن يكون له نزعة تكيفية. بما أنه سلوك يتحدد وظيفيا فإنه لا توجد جينات معينة مكرسـة لأن تسببه مباشرة أو تنسقه. بدلا من ذلـك فـإن مـا يمكـن أن يكـون "هـدفا للانتخـاب الطبيعى" هو تكيفات التطـور النـوعى داخـل المـخ التـى تكـون كـما يمكـن التنبـؤ بـه مصاحبة لهذا السلوك وتسببه بطريقـة ثانويـة، كـما مـثلا بالنسـبة للشـبكات العصـبية المصاحبة للدوافع. على هذا النحـو يمكـن للسـلوك مـن نـوع II أن يعمـل كوكيـل عـن الانتخاب الطبيعى بالنسبة لشبكات المخ العصبية الدوافعية التى تبتعد بخطوة واحـدة أو أكثر عن الجينات المعينة (دنا) المنسقة أو المتعلقة بالسـلوك. نجـد لهـذا السـبب أن أوجه السلوك من نوع II تكون أكثر "مرونة ".

4،3،2 كيف يُدرس ؟

المقاربة المنهجية فى هذا الفصل لفهـم الطريقـة التـى يمكـن أن تتطـور بهـا بعـض المكونات الرئيسية للدين، هـى مقاربـة تنحـرف بعـض الشـئ عـن الطرائـق القياسـية المسـتخدمة فى الإثولوجيـا البشريـة (إيبـل - إيبسـفلت 1989). تبـدأ كـل دراسـات الإيثولوجيا بدراسة السلوك فى حد ذاته. ثم انها تسأل بعدها أربعـة أسـئلة قـد انشـأها نيكو تينبرجن الحائز على جائزة نوبل وأحد مؤسـسى الإثولوجيـا : (1) مـا هـو التطـور النوعى (التاريخ التطورى) للسلوك ؟ و (2) ما هو تطوره الفردى (التنـامى) ؟ و(3) مـا هى أسبابه (المباشرة) ؟ و (4) هل السلوك يُعد تكيفا أو أن له نزعـة تكيفيـة (تينـبرجن 1951) ؟ بدلا من أن نبـدأ بالسـلوك الـدينى ثـم نسـأل بعـدها هـذه الأسـئلة الأربعـة القياسية (فييرمان 2009)، تم تنظيم هذا الفصل على نحـو مختلـف لأنـه يسـأل أسـئلة مختلفة. يستكشف هذا الفصـل عـلى نحـو منهجـى كيـف أمكـن أن تتطـور المكونـات الرئيسية للدين - السلوك، والمعتقدات، والقيم، والأمزجة، والمشاعر. حتى تتطـور هـذه

المكونات للدين مباشرة بالانتخاب الطبيعى سيكون من اللازم أن تحوى ملامح تصميم بنيوية. أثناء فحص المكونات المختلفة للدين فى هذا الفصل، سوف يتبين أن بعضها يحوى هذه الملامح (السلوك من نوع I، والمعتقدات الدينية، والقيم الدينية) والبعض لا يحوى هذه الملامح (السلوك من نوع II، والأمزجة الدينية والمشاعر الدينية). سوف تناقش تضمينات هذه الاختلافات بالنسبة للتطور الدينى بالانتخاب الطبيعى.

4،3،3 لماذا تُدرس ملامح التصميم البنيوى ؟

مفهوم "ملمح التصميم البنيوى" لا يظهر فى أدبيات الأنثروبولوجيا الكلاسيكية عن الدين المقارن (ليسا وفوجت 1979) ولا فى الأدبيات الحديثة للأنثروبولوجيا المعرفية بالنسبة للعقل الدينى (أتران 2002). على أنه من وجهة المنظور السلوكى - البيولوجى عندما توجد ملامح تصميم بنيوية داخل المكونات الرئيسية للدين فإنها يمكن لها، ويمكن لها وحدها، أن تكون "أهدافا للانتخاب الطبيعى" لتمرر عبر الأجيال عن طريق الجينات كتكيفات تطور نوعى، أو عن طريق التعلم الاجتماعى كتكيفات ثقافية.

بعد أن غطينا ماذا يُدرس، وكيف يُدرس، ولماذا تدرس ملامح التصميم البنيوية سنستكشف فى الأقسام الأربعة التالية من هذا الفصل ما إذا كان هناك ملامح تصميم بنيوية مغروسة فى أوجه السلوك الدينية من نوع I ونوع II، والمعتقدات الدينية، والقيم الدينية والأمزجة والمشاعر الدينية.

4،4 هل هناك ملامح تصميم بنيوية مغروسة فى السلوك الدينى من نوع I ومن نوع II ؟

4،4،1 النوع I من السلوك الدينى

تعريف الدين فى القسم 4،1 يتطلب أنه يجب على الأقل إظهار بعض احترام للرب بما يشبه نوعا من الإذعان. يعتقد المؤلف أن هذا السلوك بما يشبه الاحترام يُرى بأوضح طريقة فى الجانب غير الملفوظ من صلوات الابتهال. هذا تغاير مرحلى لسلوك يجعل الفرد فيه نفسه أدنى - أو أصغر أو أكثر عرضة للتأثر، وهذا يُستمد من أوجه السلوك من النوع I التى ظلت تاريخيا مصحوبة بالإذعان. حسب الأدبيات عن الحيوانات غير البشرية، فإن الخوف هو المزاج الذى يقلل من مستوى العتبة (وبالتالى يزيد من القوة الدافعة الفيزيولوجية) لتنفيذ التعبير عن أوجه السلوك هذه شبه الإذعانية (ميسلين

2003). أحد المثيرات البيئية التى تطلق السلوك شبه الإذعانى فيما يكاد يكون بالفعل كل الفقاريات التى تسكن الأرض هو وجود العقاب الوشيك أو العقاب الفعلى أو ألم يتم إحداثه عن عمد بواسطة عضو غاضب من نفس نوع الفرد يكون أكثر سيطرة وأكثر قوة، وحيث لايمكن الهروب. السلوكيات شبه الإذعانية مرئية فى سياق السلوك المتوتر الشعائرى حيث تُربط هذه السلوكيات أيضا بالاكتئاب عند البشر هو والخوف/القلق (برايس وسلومان 1987). فى كل المجتمعات تقريبا إذا رأى المرء أحدهم وهو منشغل ببعض تغاير يجعل نفسه فى سلوك أدنى أو أصغر أو أكثر تعرضا للحساسية ويكون هذا السلوك غير موجه إلى فرد حى أكثر سيطرة وعلى قرب وثيق، فإنه يكاد يكون من المؤكد أن المرء عندها يلاحظ الجوانب غير اللفظية لصلاة ابتهال للرب.

هناك رأى مأثور قديم فى الإثولوجيا بأن الأنماط الحركية المنسقة (أى أوجه السلوك من النوع I) فى الفقاريات غير البشرية لاتقبل تعديل الشكل بنيويا عن طريق تعلم الفرد (بريجاندت 2005). إلا أنها تتغير عن طريق النضوج ويكون من الممكن تعديلها فى التوقيت، والتوجه والوظيفة عن طريق التعلم. كيف يحدث إذن أن مختلف الديانات الرئيسية فى العالم - اليهودية، والمسيحية، والإسلام، والهندوسية، والبوذية - كلها تستخدم تغايرات محلية مختلفة من الممكن إدراكها، وذلك فى شكل أن يتخذ المرء لنفسه سلوكيات تجعله أدنى أو أصغر أو أكثر حساسية لتستخدم فى الجانب غير اللفظى من صلوات الابتهال ؟

يحدث عند الفقاريات الأدنى - الأسماك، والبرمائيات، والزواحف - أن العقاب الوشيك أو العقلى أو إحداث الألم عن عمد بواسطة عضو أكثر وأقوى فى النوع نفسه، يؤدى إلى سلوك يمكن التنبؤ به بدقة بالغة وليس فيه إلا تغاير قليل. مع التحرك لأعلى فى مستوى التطور النوعى للفقاريات يرى المرء تغايرا أكثر فى النوع الواحد من حيث إظهار الاحترام الإذعانى. وكمثل، يوجد فى الكلب الأليف عدد من مختلف الحركات المنسقة التى لها مستوى يتناقص عدوانيا وتستخدم فى إظهار الإذعان. فأولا يتم فحسب إنزال الذيل. وبعدها يكون الجلوس، ثم الجلوس مع تخفيض الرأس، ثم الرقاد مع رفع الرأس، ثم الرقاد والرأس فوق الأرض، وأخيرا هناك الانقلاب على الظهر مصحوب غالبا بعواء بطبقة مرتفعة مثل عواء الجرو.

البشر أيضا يظهرون سلوكيات كثيرة مختلفة وكذلك انبعاثات سمعية تستخدم كتدرجات فى أوضاع الإذعان. الإشارة الأولى كثيرا ما تكون تخفيض درجة الصوت. يستجيب المرء للتعبير باللفظ ولكنه لا يبدأه. يصبح للمرء درجة أقل من الاتصال بالعين. يميل المرء برأسه. تصبح الأكتاف مضغوطة للداخل. يبدأ ظهور تعبير بالوجه عن

الخوف. تأتى معا أمام الجسد اليدان الخاليتان غير المسلحتين. ينـزل المـرء فـوق ركبتيـه. تمتد اليدان الخاليتان فوق الرأس. الجذع هو والرأس الذى كان مائلا فيما سبق يزيـدان ميلا إلى أحد الجانبين بما يجعل المرء أصغر ويجعله غير متوازن. تصدر تعبيرات لفظيـة عالية الطبقة. وبالتالى، فإنه على أساس كل ما ذكر أعلاه، "فإن السـلوكيات مـن النـوع I التى تستخدم فى الجانب غير اللفظى من صلاة الابتهـال تحـوى ملامـح تصـميم بنيويـة يمكن أن تكون تكيفات بالتطور النوعى ".

4،4،2 السلوك الدينى من النوع II

من الأمثلة الخاصة بالنوع II من السلوك الدينى الشعائر الدينية : أوجـه السـلوك التى تنتج الجانب الصوتى مـن صـلوات الابتهـال، الـتلاوة أو قـراءة السرديـات المقدسـة باللغة المحلية، وقـداس التنـاول، ورش المـاء المقـدس، وتعميـد الوليـد، وغنـاء التراتيـل، والختان، وشعائر الـزواج والجنـازات، ورقصـات المطـر، والتضـحية بالحيوانـات، والرقـى والتعاويذ، الخ.

هذه السلوكيات غالبا ما تستهل "كفواتح شهية" عندما يحدث أن هـدفا دينيـا مرغوبـا أو مصـدرا مرغوبـا قـد انسـد طـريقهما أو أعيـق بواسـطة عقبـة جديـدة للنـوع وحيـث التعليمات للدوران من حول العقبة لم يتم بعد إحتواءها داخـل دنـا الـبشرى. البحـث عـن "منبهات تؤدى للانطلاق " معروف فى الإثولوجيا كسلوك فاتح للشـهية منـذ مـا يقـرب مـن القرن (لورنز 1981، ص 67). بالنسبة للدين فإن الهدف أو المصدر المرغوب (وهـو فى هـذه الحالة "المنبه الذى يؤدى للانطلاق") هو فضل من الرب يقلـل الخـوف (منـة مـن الـرب). وصول الإنسان وصولا مباشرا للرب ليبتهل لأفضاله يكون طريقه مسدودا أو معاقـا بواسـطة حاجز جديد للنوع، هو إما الخفاء (كـما مـثلا فى خفـاء رب السـموات الواحـد فى الـديانات الإبراهيمية، أو حتى عندما يكون المقدس مرئيا، فإن هناك عدم إستجابة للابتهـال لـه (كـما مثلا بالنسبة لما يكون مقدسا من صخور، أو جبل أو تمثال لقديس أو وثن). وبالتالى ينشـغل البشر بسلوكيات دينية من النوع II التى توجه لهذا الهدف. معظم الشعائر الدينية تتـألف من سلوكيات من النوعII، وهى عروض لابتهالات موجهة إلى فعل التحقـق بمشـاركة الآخـر فى التناول ومع تلقى هبة الرب التى تقلل من الخوف. بما أن "السلوكيات الدينية من النـوع II" تتحدد وظيفيا بدلا من أن تتحدد بنيويا، وبالتالى لا تحوى ملامح تصـميم بنيويـة قابلـة للتنبؤ، وهى بسبب ذلك "لا يمكن لها أن تكون تكيفات تطـور نـوعى أو تكيفـات ثقافيـة " ولايمكن لها أن تكون "هدفا للانتخاب الطبيعى. كنتيجة لذلك فإنه حتى نفهـم جزئيـا عـلى

الأقل كيف يمكن أن تكون أوجه السلوك الدينية من النوع II قد تطورت، سيكون على المرء أن ينظر أمر الأسباب المباشرة الدافعة لعدم حركتها، وهى المعتقدات الدينية والقيم، والأمزجة، والمشاعر.

4.5 هل هناك ملامح تصميم بنيوية مغروسة فى المعتقدات الدينية ؟

المعتقدات الدينية وحدات من المعلومات (الوحدات التى تسبب تغيرات ديناميـة حرارية لطاقة - البنية/الكتلة) وهى ضرورية لاتخاذ القرار (لوينشتين 1988). البنى الكهربية - الكيميائية فى المخ التى تتغير بالاتصال بالمعتقدات الدينية يمكن أن تكون تكيفات بالتطور النوعى. "الرحلات المنظمة جماعيا" لزيارة بلد جديد مقارنة بالسفر المستقل، ستكون أقل حاجة لاتخاذ القرارات وتكون أكثر كفاءة، وبنفس الأسباب فإن المخ والجسم قد تصبح لهما ميزة صغيرة من حيث الكفاءة الديناميية الحرارية عندما يكون لهما قواعد لاتخاذ القرارات (معتقدات دينية) توجه صنوفا معينة من السلوك الموجه بالانحياز على نحو يمكن التنبؤ به. إلا أن هذا الكسب فى كفاءة طاقة المخ والجسم يسهل أن تتوازن معه التكلفة الغالية للطاقة فى الشعائر الدينية. ومع ذلك فإنه نتيجة لأن المعلومات قابلة للتحول فيزيائيا (طاقة البنية / الكتلة) ونتيجة لأن هناك اعتقادات دينية معينة مثل الاعتقاد "بأنى أومن بأن المسيح ابن الرب" هى وحدات معلومات مشفرة دلاليا (semantically) تُمرر عبر الآجيال بواسطة التعلم الاجتماعى بدلا من دنا، فإن (المحتوى الدلالى "للمعتقدات الدينية يحوى ملامح تصميم بنيوية يمكن أن تكون تكيفات ثقافية ". ماذا عن التكيفات بالتطور النوعى ؟ "القدرة على الإيمان بالرب عموما (بدلا من الإيمان بإله معين بالذات) يمكن أن تكون تكيفا بالتطور النوعى". الوارثيات تفسر بعض التغاير فى التدين (كوينج وبوتشارد 2006). الإيمان برب معين يمكن اكتسابه بواسطة ميكانزم مماثل لطريقة اكتساب لغة معينة (شومسكى 1998). ما هو فطرى فى البنية /النحو يمكن أن يوجد / أو هو موجود ولكنه يتطلب لتحققه مكونا يتم اكتسابه ثقافيا (كأن يكون مثلا التعرض للمسيحية أو الإسلام).

هناك إدراك بأن المعتقدات الدينية، كملامح تصميم بنيوية، يمكن أن تكون أسبابا مباشرة لسلوكيات دينية من النوع II، هى أسباب لا حركية ودافعة. وبالتالى فإن الاعتقاد الدينى، وليس السلوك المحدد وظيفيا الذى يكون الاعتقاد الدينى أحد الأسباب التى تسهم فيه، يكون هو ملمح التصميم البنيوى الذى يقع تحت ضغط الانتخاب

الطبيعى. إذا كان الأفراد الذين يشاركون فى نوع معين من السلوكيات الدينية من نوع II (كأحد الشعائر الدينية مثلا) لديهم ميزة تكاثرية فإن الانتخاب الطبيعى سيعمل "مفعوله" فى تكيفات بالتطور النوعى فى المخ تم تعديلها عن طريق الإتصال بالمعتقد وهى تكيفات تولد الدافع لتوجيه السلوك بتحيز بطريقة يمكن التنبؤ بها. سوف يعمل الانتخاب الطبيعى "مفعوله" أيضا فى التكيف الثقافى، وهذا التكيف الثقافى هو المحتوى الدلالى الخاص للاعتقاد نفسه، وهو محتوى تم اكتسابه بالتعلم الاجتماعى. السلوك الدينى من النوع II، وإن لم يكن تكيفا يقال عنه أنه عن طريق هذه العملية لديه نزعة تكيفية. كنتيجة لأن الانتخاب الطبيعى يعمل "مفعوله " فى الاعتقاد نفسه، فإن هناك اعتقادات دينية معينة أساسية مثل القول "بأنى أعتقد أن المسيح ابن الرب"، - خاصة عندما تكتسب هذه الاعتقادات قبل البلوغ- يكون لها على نحو يكاد يكون مطبوعا مدموغا مقاومة لأن تتغير بعد البلوغ، وهذا يشبه بطريقة ما تأثير لغة المرء المحلية فى أى لغة أخرى يتم تعلمها بعد البلوغ. هذه الاعتقادات الأساسية تؤدى لخلق مسارات بالية ومألوفة للغاية تتخلل الكثير من المشهد الخلوى للحياة والتى كثيرا ما يفضل السلوك الحالى التنقل فيها.

4.6 هل هناك ملامح تصميم بنيوية مغروسة فى القيم الدينية ؟

يمكن تصور القيم الدينية ذهنيا على أنها تنظيم التراتب الهيراركى الذى يُضفى على معتقدات معينة. يسمى التراتب الهيراركى بأنه نظام للقيم. مرتبة العقيدة فى نظام القيم تحدد النفوذ النسبى الذى سيكون للعقيدة فى التوجيه المنحاز لسلوك (حركة) بطريقة يمكن التنبؤ بها، خاصة أثناء فترات صراع الدوافع. المرتبة الهيراركية النسبية لعقائد معينة، (وهذه العقائد هى ملامح تصميم بنيوية)، داخل نظم القيم الدينية غالبا ما تُستمد من سرديات الدين المقدسة الشفاهية أو المكتوبة.

الأديان عشائر تتناسل. حتى يتمكن الأفراد داخل عشيرة تتناسل من تأدية وظيفتهم فى انسجام يحتاج الأمر لأن يكون هناك عقائد متفق عليها تختص بالتبادل المنصف الذى يمكن أن يتحكم فى التفاعل الاجتماعى داخل المجموعة. (أكسلرود 1984). المعتقدات من هذا النوع غالبا يُعطى لها أعلى مرتبة فى نظام القيم الدينية، كما بالنسبة لما يسمى "القاعدة الذهبية" فى الإنجيل المسيحى (متى 12:7 ولوقا 31:6). هناك معتقدات مماثلة عن التبادل المنصف موجودة فى السرديات والكتابات المقدسة فى كل الديانات الأخرى تقريبا (هينلز 1997). هناك أدلة على أن الرتبة العليا التى تضفى على المبدأ الذى يقرر أنه "كما تريدون

أن يفعل الناس بكم إفعلوا أنتم أيضا بهم هكذا" وهو مبدأ يشكل الأساس للتبادل المنصف، هذه الرتبة العليا مُستمدة من عقيدة تم اكتسابها بالتطور النوعى. سيجد المرء آثارا بدائية من هذه العقيدة عند أسلافنا من الرئيسيات غير البشرية (ليست مشفرة بمعانى دلالية فى لغة بشرية رمزية) (دى وال 1996).

الناس الذين يصلّون معا يميلون إلى الرقاد معا، فالأفراد يتزوجون من أفراد آخرين من الدين نفسه أكثر مما يتزوجون بالمصادفة وحدها. القيم الدينية المشتركة تسهل هذه العملية. عندما ينتمى أحدهم إلى دين "يضفى قيمة كبيرة" على أعتقاد معين، فإنه يمكن التنبؤ بأنه سيشارك فى سلوكيات دينية معينة من النوع II تسهل الاحساس بالانتماء لداخل المجموعة. وبالتالى، فإن الكثير من القيم الدينية يتم تمريرها بالتعلم الاجتماعى عبر الأجيال (وداخل الأجيال). على أساس كل ما ذُكر أعلاه، فإن "القيم الدينية تحوى ملامح تصميم بنيوية يمكن أن تكون تكيفات بالتطور النوعى أو تكيفات ثقافية".

بما أن المعتقدات هى بنيانات، فإن طريقة تنظيم المعتقدات هيراركيا فى نظام للقيمة تكون هى نفسها بنية. القيم الدينية (المرتبة الهيراركية للمعتقدات) تخضع هى أيضا للانتخاب الطبيعى عندما تحدث سلوكيات معينة (محددة وظيفيا) من النوع II لها نوعة تكيفية. يستطيع الانتخاب الطبيعى أن يكون له مفعوله فى الإطار البنيوى (نظام القيمة) التى تُنظَّم فيه المعتقدات الدينية هيراركيا (تكيف بالتطور النوعى) وأن يكون له مفعوله أيضا فى محتوى دلالات المعانى للاعتقاد نفسه الذى تم اكتسابه بالتعلم الاجتماعى (تكيف ثقافى). عندما يكون محتوى المعتقد مما ينحاز لسلوك على نحو يمكن التنبؤ به، وبطريقة تؤدى إلى زيادة فى نجاح التكاثر، فإنه يستطيع كتكيف ثقافى أن يؤدى إلى انتخاب تكيفات التطور النوعى فى المخ التى تقوم عموما باكتساب المعتقدات والتمسك بها وتحقيقها. وهو يستطيع أيضا أن يؤدى إلى انتخاب تكيفات التطور النوعى فى المخ التى تخلق نظم القيمة عموما. سيناقش فى قسم 10،4 تضمينات ذلك بالنسبة لتطور الدين بالانتخاب الطبيعى وكذلك أيضا بالنسبة لتطور ما يسمى بأنه "أجزاء كثيرة من العقل".

4،7 هـل هنـاك ملامـح تصـميم بنيويـة مغروسـة فـى الأمزجـة والمشاعر الدينية ؟

4،7،1 الأمزجة عموما

المزاج هو استعداد داخلى "معين" للعقل، ولذلك فإنه لا يمكن ملاحظته على نحو مباشر. وبدلا من ذلك فإن المزاج فى البشر يُستنبط بملاحظة سلوك قصدى معين (كالصلاة مثلا)، سلوك تعبيرى معين، لغة الجسد غير اللفظية (شيرر وإيكمان 1982) كما مثلا فى ابتسامة (إيكمان وفريزن 1975)، وفى التقرير الذاتى عن طريقة شعور الفرد. الأمزجة كوظائف هى نتيجة أو ثمرة لمجموعة واحدة من البنى (مثلا العصبونات قبل المشبكية) تتفاعل مع مجموعة أخرى من البنى (مثلا العصبونات بعد المشبكية) فى المكان وعبر الزمان. يجب أن تؤدى هذه التفاعلات إلى تخفيض عتبة انطلاق نيران العصبونات بعد المشبكية، وبالتالى تخلق "الاستعداد الخاص" الداخلى للفعل. يجب بعدها أن ترسل الأنسجة العصبية التى تولد الأمزجة الخاصة إشارة كهرو- كيميائية لمناطق أخرى فى المخ تخفض من عتباتها لاطلاق نيرانها. هناك كذلك وظائف كبح تبادلية تصاحب الأمزجة أيضا كما يحدث ما بين الخوف والغضب.

4،7،2 المشاعر بصفة عامة

إذا كانت المشاعر إدراك ذاتى للمزاج، فإن هذا يضع المشاعر فى عالم الذاتية، وهو عالم يُنظر له عادة على أنه خارج ما يصل إليه العلم الإمبريقى. حتى ندور من حول هذه المشكلة، تكون هناك حاجة إلى أن يُحول إدراك الذات ليصبح (من وجهة النظر الإبستمولوجية) موضوعيا (ماكلين 1990) عن طريق إعادة تصوره ذهنيا بحيث يعنى أن جزء المخ الذى فيه نقطة المرجعية للذات هو جزء إدراكى ومتنبه بوعى لما يحدث فى جزء آخر من المخ. عندما يستطيع جزء المخ، الذى يعمل كنقطة مرجعية للذات، أن يكون مُدركا للمعلومات التى تأتى داخلة من أعضاء الحس، يكون من المعقول أن هذا الجزء نفسه من المخ يستطيع أن يكون مدركا للمعلومات التى تأتى من أجزاء المخ التى تولد الأمزجة المختلفة. وكمثل يمكن للمرء أن يكون واعيا (بمعنى أن تكون له مشاعر) بمزاجه فى أن يرغب فى الصلاة (بمعنى أن يكون له استعداد داخلى للصلاة).

4.7.3 الأمزجة، والمشاعر والسببية المباشرة للسلوك

بما أن الأمزجة وظائف، فإنها لايمكن أن تسبب السلوك مباشرة. وكمثل، فإن المزاج الغاضب فى حد ذاته لا يسبب مباشرة أى سلوك. الأنسجة العصبية التى تكون وظيفتها انتاج مزاج الغضب ستكون هى الأسباب المباشرة التى تسهم فى السلوك. المشاعر البشرية يمكن لها أيضا ألا تسبب السلوك (الحركة) مباشرة، وذلك لأن المشاعر هى فحسب إدراك ذاتى غير موضوعى للأمزجة. ومع ذلك فمن المعروف على نحو ذاتى من خلال الاستبطان أن تنبه المرء لمشاعره التى تكون أحيانا سريعة الزوال يمكن فى بعض الأوقات أن يكون له تأثيره وأن يكون سببا له إسهامه لبعض سلوك للفرد. كيف تفعل المشاعر ذلك وكيف يمكن تصور ذلك ذهنيا بدون الارتداد إلى الثنائية الديكارتية ؟ المعلومات التى تدركها الذات كشعور ذاتى يجب "تحويلها" إبستمولوجيا إلى معلومات يمكن بعدها مثلا أن تستخدم لصياغة إستراتيجية وتكتيكات سلوكية. المحول فى الفيزياء يحول الإشارة من شكل للآخر. هذه العملية للتحول قد تكون مماثلة للمفهوم الإثولوجى "للميكانزم الفطرى للإنطلاق" الذى يتم عن طريقة تحويل منبه إطلاق خاص بالحواس إلى نمط حركى خاص منسق (لورنز 1981). فى هذه الحالة سيكون هناك "ميكانزم تحويل فطرى" يتم بواسطة تحويل المعلومات، المعروفة إدراكيا كشعور، إلى شكل ممكن أن يؤثر فى السلوك بطريقة سببية.

4.7.4 الأمزجة، والمشاعر، والتكيفات بالتطور النوعى وبالثقافة

بما أن ملامح التصميم البنيوية هى وحدها التى يمكن أن تكون تكيفات بالتطور النوعى أو تكيفات ثقافية، فإنه "لا الأمزجة الدينية ولا المشاعر الدينية تحوى ملامح تصميم بنيوية يمكن أن تكون تكيفات بالتطور النوعى أو تكيفات ثقافية ". وبالتالى فإن أيا منهما لا يمكن أن يكون مباشرة "أهدافا للإنتخاب الطبيعى". يمكن للدين أن يتطور بواسطتها.

تبينا ان بعض المكونات الرئيسية للدين (السلوك من نوع I) والمعتقدات، والقيم) تحوى ملامح تصميم بنيوية يمكن أن تكون تكيفات بالتطور النوعى وتكيفات ثقافية وأن السلوك الدينى من نوع II وكذلك أيضا الأمزجة والمشاعر الدينية يمكن أن تكون لها نزعة تكيفية، وإذ تبينا ذلك كله فإن السؤال التالى يكون : عند أى مستوى (الفرد أو المجموعة) سيؤدى الانتخاب الطبيعى "فعله".

4.8 تطور الدين على مستوى الفرد

4.8.1 عن طريق التكيفات بالتطور النوعى أو التكيفات الثقافية

فى هذا السيناريو الأفراد فى داخل العشيرة المتناسلة الذين يظهرون بأكثر سلوكيات دينية من النوع I (كما مثلا فى الجانب غير اللفظى من صلاة الابتهال) والذين لديهم بأكثر معتقدات وقيم دينية، والذين لديهم بأكثر اتصال بمشاعرهم الدينية، هؤلاء يكون لديهم ميزة تكاثرية أكثر مما فى الأفراد الآخرين داخل مجموعتهم الذين تكون هذه الخصائص موجودة لديهم بدرجة أقل. تتضمن هذه الخصائص أيضا وجود قدرة للمشاعر الدينية (عن طريق التحويل) لأن يكون لها تأثير وأن تكون أسبابا لها إسهام فى السلوكيات من نوع I، II عن طريق الانفعالات الإيجابية للروحانية - الرهبة، والحب (الإرتباط)، والثقة (الإيمان)، والتراحم، والإمتنان، والتسامح، والبهجة، والأمل (فيلانت 2008). يمكن أن يحدث ذلك عن طريق الانتخاب الطبيعى أو الانتخاب بين الجنسين (فيشر 1930).

4.8.3 عن طريق منتجات ثانوية لتكيفات التطور النوعى أو الثقافى

أثيرت محاجة بأن مكونات الدين تطورت كمنتجات ثانوية للعديد من تكيفات التطور النوعى والتكيفات الثقافية وهى تكيفات لا توجد لوظائفها علاقة مباشرة بالدين (بينكر 2006). هناك حجة معينة تتعلق بنظام الإرتباط (كيركباتريك 2004). هناك محاجة أخرى تتعلق بقدرتنا التى تطورت لاستنباط وتوليد خيارات عقلانية شخصية فى "ساحة السوق الدينية " (يونج 1997). هذا الفصل لا يتناول إلا على نحو عابر الميكانزم غير المباشر الذى يمكن بواسطته أن تتطور المكونات الرئيسية للدين، إلا أن ما يؤكد عليه هذا الفصل هو الأدلة على أن المكونات الرئيسية للدين "يمكن أن تكون" قد تطورت مباشرة بالانتخاب الطبيعى.

4.9 تطور الدين على المستوى الإجتماعى داخل المجموعة

أثيرت أيضا محاجة أن الدين يمكن أن يكون قد تطور لأنه يضفى مزايا على مستوى المجموعة (ويلسون 2002). تتراوح هذه المزايا بين الثقة المتبادلة بأفضل فيما يجرى داخل المجموعة من التبادل بالمثل، والتعاون، والانتخاب فيما بين الجنسين للسمات التى فيها إمكان للتكيف فى المظهر الوراثى مثل الذكاء (ماكدولاند 1994). تقول هذه

الحجة أن العشائر المتناسلة داخل المجموعة التى يكون فيها المزيد من الثقة، والتبادل بالمثل، والتعاون ستكون أكثر قدرة على منافسة الجماعات التى بها درجة أقل من هذه الخصائص. حتى يكون لانتخاب المجموعة تأثير كبير فى التطور يجب أن يكون التغاير فى معدلات الإنقراض (محسوبة من معدلات الولادة والوفاة) عبر المجموعات المختلفة أكبر من التغاير فى معدلات الإنقراض عبر الأفراد المختلفين داخل المجموعات. إذا لم يتم الإيفاء بهذا الشرط، سيصبح انتخاب المجموعة مجرد سبب ثانوى فى الإسهام فى التغير التطورى يندرج تحت ما يسمى بالانتخاب على المستويات المتعددة. هذا هو السيناريو المرجح بأكثر (ويلسون 2002).

المجموعات التى تتناسل داخليا، مثل الديانات المعينة، يجب أيضا أن يكون فيها ما يسمى بالعلامات داخل المجموعة، وهى علامات يستطيع بها الأفراد فى الداخل من المجموعة أن يتعرف أحدهم على الآخر. أفضل العلامات داخل الجماعة هى الخصائص الفيزيقية البنيوية مثل درجة لون البشرة، وملامح الوجه، والتشويهات الجسدية الدائمة الواسعة الانتشار فى المجتمع، مثل الندوب، والثقب، والختان. إحدى العلامات الأخرى الجيدة جدا دخل المجموعة هى اللغة المتحدث بها (وتتضمن هذه اللكنة واللهجة المحلية) والتى تتلى بواسطتها أو تقرأ السرديات المقدسة. العلامة الممتازة داخل المجموعة ينبغى أن تكون عالية التكلفة و/أو يصعب تزويرها، وذلك مثل ما ترتفع تكلفة و/أو يصعب تزوير العلامات التى تجعل من الأصعب وجود الراكب المجانى، الذى يأخذ من داخل المجموعة أكثر ما يعطى ثانية (سوسيس 2004). السلوكيات الدينية من النوع I والنوع II هى وبعض القيم الدينية تكون لها مرتبة معقولة فى العلامات داخل المجموعة. الأمزجة الدينية وإدراكها الذاتى كمشاعر تكون سيئة جدا كعلامات داخل المجموعة لأنها على الأرجح تكون متماثلة عبر الأديان. المعتقدات الدينية ومعها السلوكيات التى توجهها بانحياز يمكن التنبؤ به، كلها لها مرتبة معقولة كعلامات داخل المجموعة. بالإضافة إلى التوجيه المنحاز للسلوك الذى يمكن التنبؤ به، نجد أن المعتقدات الدينية يمكن أيضا التعبير عنها كتقارير ذاتية. كثيرا ما يكون من المشكوك فيه بالنسبة لأعضاء ديانة أخرى أن يكن لديهم الإمكان لخلق إحساس بالوجود داخل مجموعة بالنسبة "للمؤمنين الصادقين". على أن التقارير الذاتية للمعتقدات الدينية يسهل إلى حد بالغ تزويرها. ومع ذلك فإنه على أساس ما ذكر أعلاه، هناك ما يكفى من ملامح تصميم مكتسبة بالتطور النوعى وبالثقافة ومغروسة داخل المكونات الرئيسية للدين وكلها تعد على الأقل فى مرتبة متوسطة كعلامات لداخل المجموعة. ومن الممكن لها أن تسهل تطور الدين على مستوى أنتخاب المجموعة.

انتخاب المجموعة باعتباره ميكانزم يمكن أن يتطور به الدين، هو أيضا فى الوقت نفسه سلاح ذى حدين. على مستوى انتخاب المجموعة نجد أن ملامح التصميم البنيوية المكتسبة بالتطور النوعى وبالثقافة مغروسة فى ديانة معينة كعلامات لداخل المجموعة، كانت تكيفية عند نقطة معينة فى الزمان، ولكنها يمكن أن تصبح بسرعة بالغة تكيفا سيئا بالتطور النوعى والثقافى عند نقطة أخرى فى الزمان. هناك تحديات كثيرة لم تحل بعد فى مواجهة نظريات الانتخاب الجموعى لتطور الدين.

4،10 الاستنتاجات

للإجابة عن السؤال عن كيف قد يكون فى الإمكان لبعض مكونات الدين أن تكون قد تطورت، بدأ هذا الفصل بأن قدم وعَرف القليل من المصطلحات البيولوجية - السلوكية. ثم ناقش الفصل ماذا يُدرس وكيف يُدرس، ولماذا ينبغى أن يُدرس. هناك شرطان لتطور أحد مكونات الدين بالانتخاب الطبيعى وهما أنه (1) يجب أن يحتوى هذا المكون على ملمح تصميم بنيوى يمكن أن يكون تكيفا، و (2) الإثبات العملى لما يوجد حاليا (أو فى الماضى) من زيادة فى النجاح التكاثرى لحاملى هذا الملمح بالذات للتصميم البنيوى الذى سوف يصنع منه تكيفا (أو يكون قد صنعه). تعامل هذا الفصل أساسا مع أول هذين الشرطين بأن بحث فى مكونات الدين - وهى السلوك، والمعتقدات، والقيم، والأمزجة، والمشاعر - بحيث بحث فيها عن ملامح التصميم البنيوى المغروسة التى لها الإمكان لأن تكون تكيفات. البحث عن هذه الملامح المغروسة يتضمن تلك التى تم اكتسابها بالتطور النوعى والتى يتم تمريرها عبر الأجيال فى دنا وكذلك تلك التى تم اكتسابها ثقافيا ويتم تمريرها عبر الأجيال بالتعلم الاجتماعى. ينتهى هذا الفصل بالتعامل مع السؤال عما إذا كانت ملامح التصميم البنيوية المغروسة فى الدين سوف تتأثر، أو يمكنها أن تتأثر، بالانتخاب الطبيعى على مستوى الفرد، أو المجموعة، أو الاثنين معا.

على الرغم من وجود أدلة قوية على أساس دراسات التوائم تدل على أن الاتصاف بالتدين هو وراثى جزئيا (كوينج و بوتشارد 2006)، إلا أن المرء ينبغى ألا يستنتج بناء على هذه الأدلة، أن ملامح التصميم القابلة للوراثة هى وحدها التى يمكن أن تفسر أى نزعة تكيف توجد فى مكونات الدين الرئيسية والتى يمكن بواسطتها أن تكون المكونات الرئيسية للدين قد تطورت بالانتخاب الطبيعى. كما نتبين من هذا الفصل، فإن الكثير من ملامح التصميم البنيوية المغروسة داخل مكونات الدين الرئيسية مثل (المحتوى

بالدلالات اللفظية) فى المعتقدات والقيم، قد تـم اكتسـابها ثقافيـا عـن طريـق الـتعلم الاجتماعى. وهى هكذا مرشحة لأن تكون تكيفات ثقافيـة، وعنـدما يـتم تملكهـا سـوف تزيد من النجاح التكاثرى لحامليهـا عنـد مسـتويات متعـددة مـن الانتخـاب فى بيئـات معينة.

كتب ستيفن بينكر عـن السـيكولوجيا التطوريـة للـدين وعكـس فى كتاباتـه الـرأى الواسع الانتشار عن أن الـدين منـتَج ثـانوى للانتخـاب، وهـو يطـرح أن "السـيكولوجيا الدينية [ربما] تكون 'نتاج ثانوى' لأجزاء كثيرة من العقل " (بينكر2006، ص8). اقتراحـه هذا قد يكون فى الواقع فى اتجـاه عـكسى. الإفـتراض البـديل المضـاد - للحـدس هـو أن "أجزاء كثيرة من العقل" قـد تكـون منتجـات ثانويـة لتطـور الـدين. بمـا أن السـلوكيات الدينية من النوع II قابلة للوصف بنيويا وبالتالى فإنها تتحـدد وظيفيـا، فـإن الانتخـاب الطبيعى لا يستطيع "الانتخاب" بالنسبة للسلوكيات المعينة (الحركـات) التـى تسـتخدم لتنفيذها. بدلا من ذلك فإن الانتخاب الطبيعى "ينتخب" فى المـخ بعضـا مـن التكيفـات المتطورة نوعيا والتى يسببها بالدوافع. هذه التكيفات بالتطور النوعى تتضمن تلك التى يتم تعديلها بنيويا عن طريق الإتصال بمعتقدات معينة، تخلق القـيم، وتعـدل السـلوك بنيويا عن طريق التعلم، وتولـد التفكـير المنطقـى، وتتـيح للفـرد ممارسـة مشـاعره وأن يكون روحانيا ومبدعا معا. هذه مـا يسـميها سـتيفن بينكـر فى المصـطلح السـيكولوجى بأنها "أجزاء كثيرة من العقل ". الإيمان بالرب، بما هـو عليـه، وبالمصـطلح السـيكولوجى، ربما لا يكون قد تم خلقه بأى حال بالفعل البشرى. بـدلا مـن ذلـك فـإن إيمـان أسـلافنا بالرب ربما يكون هو الذى خلق أجزاء كثيرة مـن العقـل الـبشرى - "الملكـات" كـما قـد يقول البعض. هذه هى الرسالة التى يبلغنا بها هذا الفصل. وهى رسالة قد يكون فيهـا ما يزعج أولئك الذين نبذوا قبل الأوان قيمة الدين (دوكنز 2006).

بناء على ما عرض فى هذا الفصل، من المعقول أن نستنتج أن بعضـا مـن المكونـات الرئيسية التى تصنع الدين "يمكن" أن تكون قد أتت للوجود بعملية الانتخاب الطبيعى التطورية وأن بعضا من ملامح التصميم البنيوية المغروسة فى مكونـات الـدين الرئيسـية قد تكون تكيفات بالتطور النوعى وبالثقافة وقد تكون كذلك ذات نزعـة تكيفيـة. عـلى أن كلمات (يمكن أن يكون) و"يمكن لها " لا تماثل القول بأنهـا قـد "فعلـت". لايوجـد فى هذا الفصل ما يُعد أدلة أكيدة على أن التطور بالانتخاب الطبيعـى هـو الطريقـة التـى أتت بها للوجود ملامح التصميم البنيوية المغروسة فى مكونات الدين الرئيسية. الميكانزم غير المباشر كنتاج ثانوى للانتخاب يمكن الدفاع عنـه بـنفس الدرجـة. الأدلـة كهـذه عـن

"الإنتخاب" المباشر لبعض المكونات الرئيسية للدين لا يمكن أن تأتى إلا عن طريق البحث العلمى الاستقرائى الذى يبين وجود علاقة إرتباط إيجابية بين ملامح التصميم البنيوية التى تم اكتسابها بالتطور النوعى والثقافة والتى تكون تكيفية بالإمكان ومغروسة داخل المكونات الرئيسية للدين وفى النجاح التكاثرى لدى حاملها حاليا أو فى الماضى. تم إجراء دراسات إمبريقية من هذا النوع وذلك أساسا فى مجتمعات تعددية حديثة (كوينج وأخرون2001). يحتاج الأمر إلى أداء المزيد من هذه الدراسات. من المؤكد تماما أن الأدلة على الطريقة التى تطور بها الدين عموما لن تأتى من مجرد الاستخدام البسيط للسيناريوهات التطورية أو صنعها لتفسير تطور الدين. كثير ماتسمى هذه السيناريوهات بأنها "هكذا مجرد قصص" (جولد وليونتين1979) أو هى تصنع الكثير من الأدبيات الحالية عن تطور الدين. حتى يتبين أن الدين قد أتى للوجود بواسطة عملية الانتخاب الطبيعى التطورية، إما بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، على المرء ان يستخدم افتراضات نظرية لصنع تنبؤات ضد - حدسية عن المكونات الرئيسية للدين. هذه التنبؤات ضد - الحدسية هى أيضا مما لايمكن صنعه بما يكون بسيطا من الملاحظة والاستدلال الاستنباطى.

هناك أسباب قوية جدا لأن يكون تطور الدين فى حاجه إلى فهمه علميا فى هذا الوقت من التاريخ. حاليا ينقسم العالم بطريقة خطرة على أساس الدين. لايستطيع العلم ولا الدين ان يصنع أى منها وحده جسرا لهذا الانقسام. إذا عمل العلم والدين معا ستكون هناك بعض فرصة للنجاح (ماكنمارا2006). لايحتاج نجاح كهذا لأن نقلل من إحساسنا بالرهبة إزاء جلال الدين وتأثيره الجبار الغامض فى جوانب بالغة الكثرة من السلوك الإنسانى، وهى جوانب قد بدأنا بالكاد ندرك بعضها ونفهمه من منظور علمى.

شكر : يود المؤلف ان يشكر بنيامين أبيلو، وليسا ا. فيرمان، وتانيا فيرمان، وجيمس فرنسيس دويل، وسوزان سولومون، وهيرام كاتون، وويليام د. بيرى، ولويس أوفيديو، وويليام الولينج، وسونى ويليامز، وجيمس جراى، ومالكولم دين، وتوم إليس، ودورا وانج، ومايكل ماكجوير، ويشكر أيضا عارض مجهول الإسم، ثم محررى هذا الكتاب، وذلك من أجل تعليقاتهم المفيدة على المسودات الأولى لهذا الفصل. أى أخطاء توجد ترجع إلى المؤلف وحده.

مراجع الفصل الرابع

Atran S (2002) In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion. Oxford University Press, New York

Axelrod R (1984) The Evolution of Cooperation. Basic Books, New York

Boyd R, Richerson P J (1985) Culture and the Evolutionary Process. The University of Chicago Press, Chicago

Brigandt I (2005) The Instinct Concept of the Early Konrad Lorenz. Journal of the History of Biology 38:571–608

Chomsky N (1998) On Language. The New Press, New York

Darwin C (1859) On the Origin of Species by Means of Natural Selection. John Murray, London

Dawkins R (2006) The God Delusion. Houghton Mifflin Company, New York

De Waal F (1996) Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals. Harvard University Press, Cambridge Massachusetts

Dobzhansky T (1970) Genetics of the Evolutionary Process. Columbia University Press, New York

Dowd M (2007) Thank God for Evolution: How the Marriage of Science and Religion Will Transform Your Life and Our World. Viking/Plume, New York

Eibl-Eibesfeldt I (1989) Human Ethology. Aldine de Gruyter, New York

Eibl-Eibesfeldt I (1979) The Biology of Peace and War: Men Animals and Aggression. Thames and Hudson, London

Ekman P, Friesen W V (1975) Unmasking the Face: A guide to Recognizing Emotions from Facial Cues. Prentice-Hall Inc, Englewood Cliffs New Jersey

Feierman J R (ed) (2009) The Biology of Religious Behavior: The Evolutionary Origins of Faith and Religion. Praeger/ABC-CLIO, Santa Barbara California and Oxford, England

Feierman J R (2006) The Ethology of Psychiatric Populations II: Darwinian Neuropsychiatry. Clinical Neuropsychiatry 3(2):87–109

Fisher R A (1930) The Genetical Theory of Natural Selection. Oxford University Press, New York

Gould S J, Lewontin R C (1979) The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptionist Programme. Proc R Soc Lond B 205 1161:581–598

Hinnells J R (1997) The New Penguin Handbook of Living Religions, 2nd edn. Penguin Books, New York

Young L A (1997) (ed) Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment. Routledge, New York

Irons W (2008) Why People Believe (What Other People See As) Crazy Ideas. In: Bulbulia J, Sosis R, Harris R, Genet R, Genet C, Wyman K (eds) The Evolution of Religion. Collins Foundation Press, Santa Margarita CA

Kirkpatrick L (2004) Attachment, Evolution and the Psychology of Religion. Guilford Press, New York

Koenig L B, Bouchard T J Jr (2006) Genetic and Environmental Influences on the Traditional Moral Values Triad – Authoritarianism Conservatism and Religiousness – As Assessed By Quantitative Behavior Genetic Methods. In: MacNamara P (ed) Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion, Volume I. Evolution Genes and the Religious Brain. Praeger, Westport Connecticut

Koenig H G, McCullough M E, Larson D B (2001) Handbook of Religion and Health. Oxford University Press, New York

Lessa W A, Vogt E Z (1979) (eds) Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach, 4th edn. Harper & Row, New York

Loewenstein W R (1988) The Touchstone of Life: Molecular Information, Cell Communication, and the Foundations of Life. Oxford University Press, New York

Lorenz K (1981) The Foundations of Ethology. Springer-Verlag, New York

MacDonald K (1994) A People That Shall Dwell Alone: Judaism as a Group Evolutionary Strategy. Praeger, Westport Connecticut

MacLean P D (1990) The Triune Brain in Evolution: The Role of the Paleocerebral Functions. Plenum, New York

Martin P, Bateson P (1986) Measuring Behavior: An Introductory Guide. Cambridge University Press, Cambridge

McNamara P (2006) (ed) Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion, Volume I, II and III. Praeger, Westport Connecticut

Misslin R (2003) The Defense System of Fear: Behavior and Neurocircuitry. Clinical Neurophysiology 33:55–66

Pinker S (2006) The Evolutionary Psychology of Religion. In: McNamara P (ed) Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion, Volume I. Evolution Genes and the Religious Brain. Praeger, Westport Connecticut

Price J S, Sloman L (1987) Depression as Yielding Behavior: An Animal Model Based on Schjelderup-Ebbe's Pecking Order. In: Feierman J R (ed) The Ethology of Psychiatric Populations. Ethology & Sociobiology Supplement 3 8:85–98

Reynolds V, Tanner R (1983) The Biology of Religion. Longman Inc, New York

Scherer K R, Ekman P (1982) (eds) Handbook of Methods in Nonverbal Behavior Research. Cambridge University Press, Cambridge

Sosis R (2004) The adaptive value of religious ritual. American Scientist 92:166–172

Tinbergen N (1951) The Study of Instinct. Oxford University Press, New York

Vaillant G (2008) Spiritual Evolution: A Scientific Defense of Faith. Random House, New York

Wilson D S (2002) Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society. The University of Chicago Press, Chicago

الفصل الخامس
تاريخ علاقة الارتباط بين
التنظيم الاجتماعى، والأخلاقيات، والدين*

دافيد سى. لاتى

ملخص : الأخلاقيات والدين لها جذور تطورية وثقافية فى السلوك الاجتماعى بالنسبة لأسلافنا. يبدو بالنسبة للأخلاقيات والدين أن العوامل السالفة الأساسية والملامح الرئيسية قد تغيرت تدريجيا فى إنسجام مع مراحل الإنتقال الإجتماعية فى تاريخنا. هذه التغيرات ذات العلاقات المترابطة تتضمن نزعات لتزايد مدى التفاعل الاجتماعى وتعقده، بما يؤدى إلى امتداد متوسع تدريجى لمجال المشاركات الوجدانية البشرية لفئات اجتماعية أكثر شمولا ويؤدى فى النهاية إلى تصميم المفاهيم الأخلاقية والدينية،

* D. C. Lahti (✉)
Department of Biology, Morrill Science Center, University of Massachusetts, Amherst, MA 01003, USA e-mail : lahti@bio.umass.eduE.Voland, W. Schiefenhovel (eds.),
"The Biological Evolution of Religions Mind and Behaviour",
The Frontiers Collection, DOI 10. 1007/978-3-642-00128-4_5,

وممارساتها، وتفسيراتها. يمكن دمج هذه التغيرات مؤقتا فى نموذج للتاريخ الاجتماعى البشرى من ثمان مراحل، بداية من محاباة الاقارب والسيطرة وهما خصيصتان للكثير من الثدييات الاجتماعية، وإنتهاءا بالقدرة الفكرية والحرية الاجتماعية (أحيانا) لأفراد البشر المحدثين فى أن يفحصوا التقاليد الأخلاقية والدينية لتعديلها أو نبذها، بل حتى ل.طرح تقاليد جديدة..

1.5 مقدمة

تطورت فى المليونين الأخيرين من الأعوام سمات فريدة فى خطوط السلالة البشرية : ذكاء خارق للمعتاد، قدرة غير مسبوقة فى النقل الثقافى للأفكار، والأخلاقيات، والدين. من غير المرجح أن تكون هذه السمات قد نشأت بالصدفة فى النوع نفسه وعبر الفترة الزمنية نفسها. الحقيقة، أن علماء البيولوجيا التطورية قد تبينوا وجود علاقات وظيفية مهمة بين هذه السمات (الكسندر 1979). إذا كان هناك توافق ينبثق حول تطور هذه الملامح للبشر المحدثين، فلعله يمكن تلخيصه كالتالى: الذكاء البشرى تطور كأداة اجتماعية، تسهل التعاون داخل المجموعات حتى يحدث بين المجموعات تنافس أكثر فاعلية؛ ويترتب على ذلك سباق تسلح فكرى يتم انتخابه من أجل سرعة الابتكار الثقافى ونقل الأفكار؛ المعايير التعاونية داخل المجموعات الاجتماعية تصاغ فى مؤسسة الأخلاقيات؛ وينمو الدين خارج نطاق إطاعة السلطة الاجتماعية ويعزز تضامن المجموعة (الكسندر 1990؛ توماسيللو 1999؛ أيرونز 2005؛ فلين وآخرون 2005). الكثير من النظرية والبحث الإمبريقى لدعم هذه الصورة المتنامية يتأسسان على سمات فى المجتمعات البشرية المعاصرة؛ فى حين يفترض أن كل هذه السمات قد تطورت فى خطوات صغيرة من الأسلاف من القردة العليا فى تتابع أقل فى مدى حسن فهمه.

فى هذا الفصل أبيّن علاقة هذا التحليل الوظيفى للأخلاقيات والدين بالتاريخ التطورى للنزعة الاجتماعية البشرية. فيما أرى فإن الأخلاقيات هى الملكة المعرفية الفردية لوضع، وتعديل، و(أحيانا) اتباع المعايير النهائية أو الأولويات فى الحياة والفكر. أما الدين فيما أرى فهو ملكة التفكير فى تفسيرات نهائية للأخلاق، والحياة، وفى الغالب أيضا باقى ما فى الكون، خاصة مايتعلق بالطبيعة والهدف الأساسيين لكل هذا. وبالتالى فإنى اعتبر أن التعاون جانب أساسى للأخلاقيات، وإن لم يكن حاسما (لاتى2003)، وأن الإيمان بكائن فوق طبيعى عنصر مشترك فى الدين وإن لم يكن حاسما. بالإضافة إلى ذلك، فانى أعرف الأخلاقيات والدين تعريفا واسعا بأنها سمات فردية، مع إدراك أنهما

يكتسبان معظم محتواهما ورواجهما، ليس فرديا، وإنما فى مجموعات إجتماعية. أهدف هنا إلى أن أعرض تفسيرا مؤقتا للتكوين التدريجى للأخلاقيات والدين فى بيئة إجتماعية متغيرة. هذا الافتراض يسترشد بثلاثة توقعات، وهى(1) أن الأخلاقيات، والدين، والبنية الاجتماعية البشرية تؤدى وظائفها بطريقة تبادلية متوافقة فى كل مرحلة من التطور البشرى؛ و(2) أن شكل هذه السمات فى كل مرحلة يتسق مع السجل الأنثروبولوجى والأثرى؛ و(3) أن كل تغير كبير فى الأخلاقيات والدين فى خط سلالتنا يتم تسهيله بتغير معين فى البيئة الاجتماعية.

طرح مخطط عام كهذا يتطلب تبسيطات لتاريخ التطور البشرى والسمات الثقافية. مثال ذلك، إنى أطرح مسارا مفردا لتغير السمة بالاستفادة من التبصر وراء عند نقطة انتهاء فى المدنية الحضرية المعاصرة؛ هذه النقطة المركزية التى تخص خط السلالة تهمل الكثير من المجموعات البشرية فى الماضى والحاضر. بالإضافة لذلك، فانى أتجاهل السؤال عن ميكانزم تغير السمة. يمكننا افتراض أن السمات البشرية قد تغيرت بأكثر عن طريق التطور الوراثى عبر الفترات الزمنية الطويلة والقديمة، وتغيرت بأكثر عن طرق تعديلات ثقافية غير وراثية عبر الفترات الزمنية القصيرة والحديثة. مثال ذلك، أن من المؤكد أن قدرة الذكاء الاجتماعى الحديث قد نشأت بواسطة التطور البيولوجى، فى حين أن الاعتقاد الحديث بأن كل البشر قد خلقوا متساوين قد نشأ عن طريق تغير ثقافى غير وراثى. لست أحاول هنا أن أميز بين هذين الأسلوبين للتغير، والحقيقة أننا لا نعلم إلا القليل جدا بحيث لا يمكننا التوصل إلى أى استنتاجات خاصة كثيرة من هذا النوع فى المنطقة الرمادية الكبيرة بين هذين المثلين. وإذن فسوف استخدام فى هذا الفصل مصطلح "التطور" بمعنى واسع جدا، يشمل التغيرات فى الجينات وكذلك التغيرات فى الخبرة بما يشمل التعلم الاجتماعى. فيما يعرض، يمكننا أن نستكشف إمكانات ما يتلاءم بيئيا، أو له قيمة تكيفية، بالنسبة لتغيرات السمات البشرية بصرف النظر عن ميكانزم التغير. وبالتالى، فإن تعديلا اجتماعيا معينا يمكن أن يكون تكيفيا بمعنى بيولوجى (أى أنه مفيد، ويضفى فى النهاية ميزة تكاثرية فى بيئة معينة)، حتى إن كان هذا التعديل قد نشأ وانتشر فحسب بواسطة وسيلة غير وراثية مثل التعلم الاجتماعى. الحقيقة أننا ربما يكون لنا أن نتوقع أن السمات الاجتماعية المنتشرة مما تم تعلمه اجتماعيا ستكون عادة تكيفية إذا كانت المطاوعة البشرية للتشكل قد تطورت للسبب نفسه الذى تطورت به فى الكائنات الحية الأخرى : كطريقة للسلوك المتكيف فى بيئة سريعة التغير او غير قابلة للتنبؤ.

2.5 نمـوذج هيراركـى للتطـور الاجتمـاعى البشـرى "مـن أسـفل لأعلى"

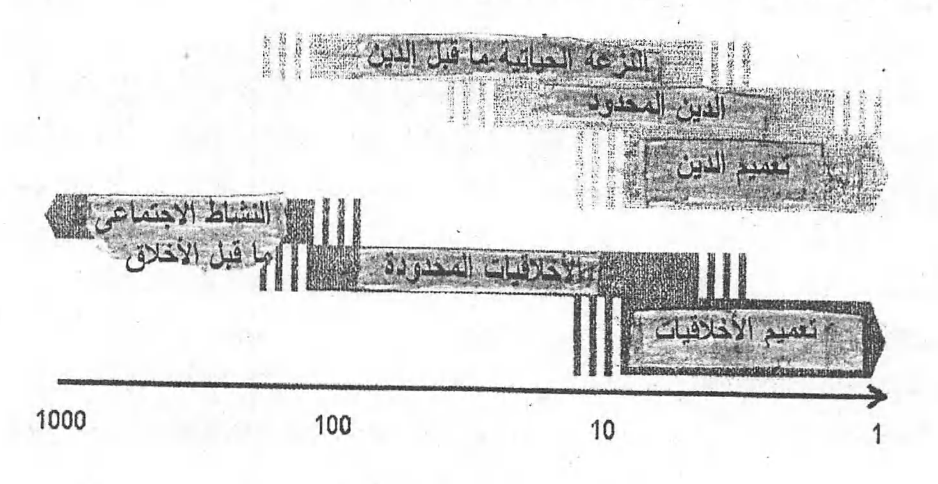
أود أن أطـرح أنـه مـع تغـير البيئـات الاجتماعيـة البشريـة، تتغـير معهـا طبيعـة الاخلاقيات التقليدية، ويتبع ذلـك عـن كثـب تغـيرات فى المواقـف التقليديـة والسـلوك الدينى التقليدى. هكذا فإن لدينا هنا فرض محورى هـو أن السـمات الثقافيـة "الـدنيا" مثل التجمعات الإجتماعية والتعاون الاجتماعـى كانـت هـى القـوى القائـدة المسـيطرة للتغير فى السمات "الأرقى" كالأخلاقيات والدين؛ وأن التغير الأخلاقى كان القوة القائـدة المسيطرة للتغـير الـدينى. الأسـاس المنطقـى وراء التراتـب الهـيراركى ينـتج عـن الصـورة المتناميـة للوظـائف التكيفيـة لهـذه السـمات. البيئـة الطبيعيـة، وجـيران المجموعـة الإجتماعية، وما للمجموعة من تاريخ ثقافى خاص بها، هى فيما يرجح تؤثر تأثيرا مباشرا للغاية فى الملامح الاجتماعيـة الأساسـية مثـل توزيـع الـثروة، ووسـائل الإعاشـة، وحجـم المجموعة الاجتماعية، ونظام المعاشرة الجنسية، وعدد الأطفـال، ودرجـة ونـوع أنشـطة التعاون والتنافس. وهذه كلها بدورها هى المادة الخام للأخلاقيـات، التـى تنحـو إلى أن تصبح مؤسسية وأن تنشئ قواعد تحل النزاعات بين الأفراد وبين الناس فيما يتعلق بهذه الملامح (ألكسندر 1992). فيما يفترض، فإن العمليـة الأخلاقيـة تسـتطيع أن تغـير فقـط التأثيرات الخارجية فى إحدى المجموعات على نحو تـدريجى جـدا؛ وبالتـالى، فإنـه حتـى تستمر الأخلاقيات فى خدمة مصالح أى فرد فى بيئة متغيرة، يجب عندها بدلا مـن ذلـك أن تجارى فى مسارها التغير البيئى. وفى النهاية، فإن أعمق التفسـيرات والأهـداف التـى تكمن فى الأساس من العلاقات الاجتماعية واللوائح الأخلاقية - أى مادة الدين - ستتبع هذا المسار، بما يحقق انسجام البيئة الاجتماعية الجديدة وبعدها الأخلاقى مـع مفهـوم الناس عن الكون وموضعهم فيه. على الرغم من سيطرة هذا الـتراث الهـيراركى السـببى، فقد يكون من المهم أيضا ما يوجد من تغيرات متضافرة ولولب تغذيـة مرتـدة بـين كـل هذه السمات.

هذا التحليل المنطقى لا يتضمن أن التغيرات فى الأخـلاق والـدين تكـون سلسـة أو أنها بالضرورة تتبع مصالح كل الأفراد الذين تتغير أفكارهم. من المرجح بدلا من ذلك أن تمايزات القوة تؤدى دورا رئيسيا هنا تماما مثلما تؤديه فى سـلوكيات أكـثر أساسـية مثـل البحث عن الطعام ورفاق المعاشرة الجنسية (لاتى ووينشـتين 2005). وفقـا لـذلك، فـإن توزيع مزايا التغير الأخلاقى والـدينى بـين الأفـراد سـيكون منحرفـا، وذلـك تمامـا مـثلما يتحدث علماء البيولوجيا عن الإنحراف التكاثرى المصاحب لنظم رفقة المعاشرة الجنسية

(سمرز 2005). لعل أهم قيد لهذه التغايرات فى القوة هو اعتماد الأفراد، حتى الأقوى منهم، على مجموعاتهم الاجتماعية. تطرح النظرية أن استقرار المجموعة يصبح هشا تحت تأثير الإفراط فى التنافس داخل المجموعة، ويتعرض الأفراد الأقوياء لفقدان كل شئ إذا حاولوا اللجوء لحل وسط بين استقرار مجموعاتهم الاجتماعية إزاء التهديدات الخارجية (لاتى و وينشتين 2005).

5،3 تصنيف تاريخ الأخلاقيات والدين

هناك محوران رئيسيان فى تاريخ الأخلاقيات والدين وهما أشكال السلوكيات والأفكار المتعلقة بالأمر، ومدى مجال الاعتبارات الأخلاقية. فيما يتعلق بالشكل أقترح أن الكثير من الأخلاقيات لها جذورها فى "نشاط المجتمع قبل الأخلاقى"، وهذه فئة واسعة تتضمن أى نزعة للتعاون مع الأفراد الآخرين (شكل 5،1).



منذ آلاف السنين (مقياس لوغاريتمى)

شكل 5،1 خط زمان افتراضى لتاريخ الأشكال المصنفة على نطاق واسع للأخلاقيات والدين والعناصر السالفة لهما. "النزعة - الحياتية animism قبل الدين " هى والأخلاقيات المحددة يرجح أنهما قد نشأتا مع تطور اللغة؛ "الدين المحدود" نشأ فيما يرجح فى فترة لاحقة كما تدل على ذلك ديناميات المجموعة الاجتماعية، وممارسات الدفن، والفن؛ "وتعميم الأخلاقيات والدين" ربما انتشر مع تزايد الاتصال ما بين المجموعات، وتزايد كثافة السكان، والتحكم فى الطبيعة مصحوبا بالثورة الزراعية. نقط

انقراض أشكال السمات بوضوح تخمينية، وبالتالى فإن كل عمود ينبغى أن يعتبر أنه يمثل فترة الزمن الذى ربما كان فيه شكل كل سمة يميز نسبة لها قدرها من السكان من البشر.

الكثير من الكائنات الاجتماعية تعبر إلى حد ما عن هذه السمة. النزعة الاجتماعية ما قبل الأخلاقية فى اقصى درجة لها ربما تتضمن التضحية جذريا بالذات لخدمة المجموعة الاجتماعية (من الأقارب)، وذلك عندما يساهم هذا السلوك فى تعظيم تمثيل الفرد وراثيا فى الأجيال التالية. بصرف النظر عن درجة شدة التعاون، ليس لدينا أى سبب لأن نعتقد أن الكائنات غير البشرية تضع واعية فى أولوياتها أهداف الحياة أو أنها تبنى، وتشارك، وتتبع قواعد واضحة (دى وال 1996). الأخلاقيات من الجانب الآخر هى مجموعة من السمات التى تعد معرفيا أكثر تطلبا، ومن الواضح أنها تقتصر على البشر وتتطلب صياغة بالتصور الذهنى، وتواصلا واضحا، وأن يُفرض الإلتزام على نحو متبادل بالقواعد أو الأولويات للمواقف والسلوك (لاتى 2003). فى الأخلاقيات المحدودة"، يتبين أن هذه المعايير تنشأ داخل مجموعة اجتماعية ولها علاقاتها بالنسبة فقط لداخل هذه المجموعة. الأسس أو الدوافع للتمسك بالارشادات فى الأخلاقيات المحدودة تقتصر على الاهتمامات العملية مثل الشهرة، واسترضاء أصحاب السلطة، واستقرار المجموعة. من الجانب الآخر بالنسبة للخط المتصل "لتعميم الأخلاقيات"، يعتبر أن أصل وأساس المعايير الأخلاقية يتسامى إلى حد ما على المجموعة الاجتماعية، وبالتالى فإن المعايير الأخلاقية تعد مما ينطبق على الخارج من المجموعة. على الرغم من أن الأسس العملية أو الدوافع يمكن أن تظل لها أهميتها أو حتى سيطرتها، إلا أن تعميم الأخلاقيات يجعل من الممكن تبرير المعايير الأخلاقية، ودمجها متكاملة مع نظرة شاملة للعالم، بل حتى إجراء بحث متشكك فى أهميتها وعلاقتها بالأمر.

الفئات الواسعة فى تطور الدين يمكن أن توضع إلى جانب تلك التى تتعلق بالأخلاقيات. الأخلاقيات المحدودة يمكن أن تتضمن ببساطة اتباع إملاءات أعضاء الجماعة، وعلى أى حال فإنها أيضا تتوافق مع "النزعة الحياتية لما قبل الدين". حيث يدرك الناس أن هناك كيانات أو قوى ملغزة قد تتطلب الاسترضاء. "الدين المحدود" هو تقدم بأكثر حيث هناك كيانات قوية غير مرئية، خاصة من ماتوا من الأسلاف أولا، تصبح مصدرا لتفسيرات مطالبهم وكذلك أيضا تفسيرات لأحداث وأهداف طبيعية. يتزامن مع تعميم الأخلاقيات "تعميم الدين"، حيث ينبثق إله مفضل أو قوة مفضلة، ليصبح أيهما

فى النهاية الحكَم أو المنشئ الوحيد للكون وذلك فى كل من الجانبين الطبيعى والأخلاقى للأديان العظمى للعالم. الدين المعمم بالكامل يستلزم أن الكيانات الدينية والتفسيرات والمعايير الأخلاقية التى توفرها ينبغى أن تكون مما يطبق فى كل زمان ومكان.

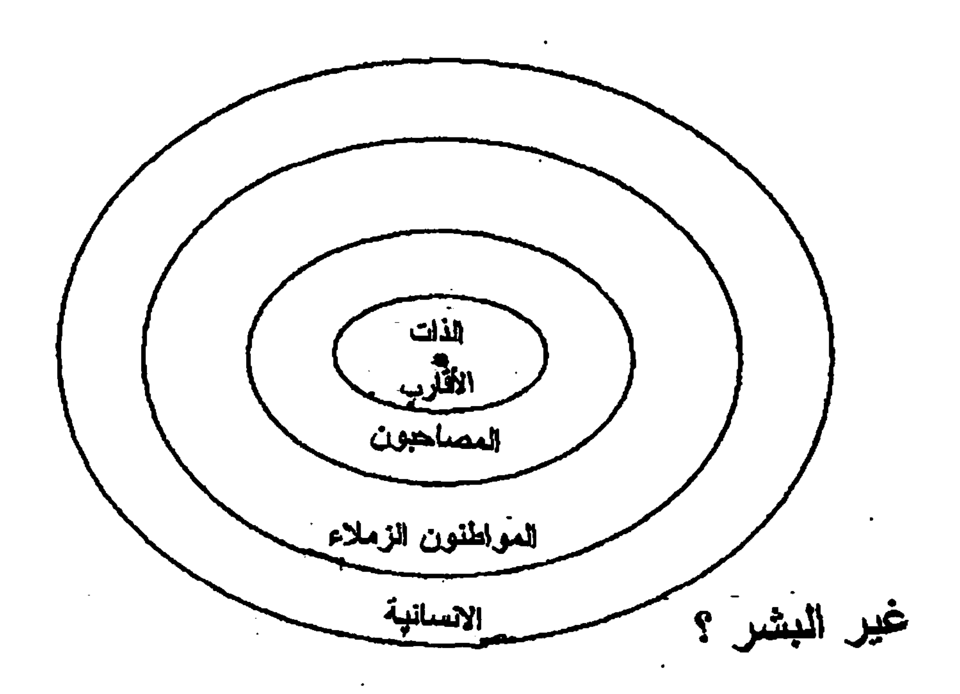
فيما يتعلق بمجال أعتبارات الجدارة الأخلاقية، هناك وجهة نظر باقية لزمن طويل فى تاريخ الأفكار وهى أن التزاماتنا الأخلاقية متنوعة وتنتظم فى مستويات اجتماعية. وكما كتب شيشرون،

> "هناك جزء منا تطالب به بلدنا، وجزء يطالب به آباؤنا، وجزء يطالب به أصدقاؤنا... ستكون أفضل طريقة للإبقاء على اتحاد وتزامل الإنسان هى عندما يتلقى منا الجميع المزيد من العطف بما يتناسب مع زيادة الإرتباط الوثيق معنا. (شيشرون، "عن الواجبات"، (I. x v i).

توسع داروين فى هذا الرأى بأن طرح أن تاريخ الأخلاقيات وغرائزها الاجتماعية السلفية يتميز بامتداد مشاركتنا الوجدانية تدريجيا لفئات اجتماعية تزداد دائما فى شموليتها (داورين 1871) :

> وأخيرا فإن الغرائز الاجتماعية، التى لاشك فى أنها قد تم للإنسان اكتسابها، مثلما تم بواسطة الحيوانات الأدنى، من أجل خير المجتمع، سوف تكون منذ أول الأمر قد أعطته بعض رغبة فى مساعدة زملاءه، وبعض شعور من المشاركة الوجدانية، وتجبره على أن ينظر نظرة اعتبار لاستحسانهم أو عدم استحسانهم. هذه الدوافع (الغريزية ؟) تخدمه فى زمن مبكر جدا كقاعدة خام لما هو صواب وخطأ. إلا أنه مع تقدم الإنسان تدريجيا فى قوة ذكاءه، يمكّنه ذلك من أن يتابع النتائج الأكثر بعدا لتصرفاته؛ ومع اكتسابه للمعرفة الكافية لرفض العادات المدمرة والخرافات؛ ومع تزايد وتزايد نظرته باعتبار، ليس فقط لرفاه زملائه، وإنما أيضا لسعادة زملاءه من البشر؛ وكما يحدث بحكم العادة مع إتباع ما هو مفيد من الخبرة والتعليمات والأسوة، مع هذا كله تصبح مشاركاته الوجدانية أكثر رقة وأكثر انتشارا، لتمتد إلى البشر من كل عرق، وإلى البلهاء، والمقعدين، وغيرهم من أعضاء المجتمع غير المفيدين، ثم فى النهاية إلى الحيوانات الأدنى - هكذا سيتصاعد معيار أخلاقياته لأعلى وأعلى. (ص282)".

فى خطتى التالية، سوف أعتمد على فكرة داروين عن توسع إمتداد المشاركات الوجدانية لدوائر إجتماعية أكبر دائما (شكل 5،2) ولكنى سأعطى وجهة نظر مختلفة عن الميكانزم. داروين يلمّح بأسلوب أخلاقى فيكتورى له نزعة تقدمية بأنه "بمجرد أن تتحد القبائل الصغيرة فى مجتمعات أكبر" فإن إنتشار المشاركات الوجدانية يكون النتيجة للتعليم الاجتماعى والعقل غير المتحيزين فى بيئة اجتماعية من الواضح انها ثابتة ومستقرة (داروين 1871). وفيما أفترضه بدلا من ذلك فإن كل إمتداد مهم وواسع للمجال الأخلاقى يتم تسهيله بواسطة تغير معين فى البيئة الإجتماعية، وأن البشر كقاعدة لم يوسعوا من مجال إعتباراتهم الأخلاقية إلا عندما أصبح مكيفا لفعل ذلك (شكل5،2). مصطلح "البيئة الاجتماعية" يعنى عندى أساسا الديموجرافيا والأنماط الناتجة عن الاتصال الاجتماعى. وبالتالى فإنى أطرح أن العوامل مثل حجم المجموعة وكثافتها تؤثر فى معايير العضوية والوضع الإجتماعى فى إحدى المجموعات،



شكل 5،2 تخطيط إفتراضى لإمتداد المشاركات الوجدانية الاجتماعية و (فى النهاية) المشاركات الوجدانية الأخلاقية لتصل دائما إلى فئات اجتماعية شاملة بأكثر عند البشر وأسلافهم. دائرة "الأقارب" كانت ستشكل المجموعة الاجتماعية العملياتية إلى أن

أصبحت النزعة التبادلية متقدمة فى القردة العليا العظمى (وكذلك أيضا فى خطوط السلالة الأخرى) ونتج عنها التعاون مع "المصاحبين " مع أعتبار محدود لاغير للقرابة. ترتب على ذلك فى خط السلالة البشرية أن زاد حجم المجموعة الاجتماعية، وزاد التعاون فى تعقده، ونشأت الأخلاقيات المحدودة؛ إلا أن دائرة الإعتبارات الأخلاقية هى فيما يحتمل لم تتمدد ثانية فئويا حتى بدأت المجموعات البشرية الاجتماعية تؤسس تحالفات المجموعات، لتخلق فئة يمكن تسميتها على نحو غير محكم "بالمواطن الزميل". فكرة وجود واجبات "للإنسانية" قد تم إدخالها فيما يرجح مع زيادة التواصل عبر المجموعات الاجتماعية ومع وجود حرية لبعض الأفراد فى التواصل خاصة بالكتابة بشأن فلسفاتهم عن أسس المعايير الأخلاقية. كذلك حدث منذ ذلك الوقت أن نوقشت أحيانا الحجج عن وجود موقعين آخرين للاعتبارات الأخلاقية : أحدهما هو "ذات المرء"؛ ثم الكيانات "غير البشرية" مثل الحيونات الحساسة، أو الأشياء الحية، أو الطبيعة.

ودرجة وطبيعة التفاعل مع المجموعة الأخرى؛ وأن هذه بدورها تؤثر فى طبيعة التعاون، وتؤثر فى النهاية فى جوانب من الأخلاقيات والدين عند هذه المجموعات. بالإضافة لذلك، وبمدى أقل، نجد أن هذه التغيرات فى الأخلاقيات والدين ربما تكون قد أحدثت سريعا تعديلات فى الديموجرافيا والتفاعل الاجتماعى، مما ينتج عنه تاريخ فيه تعزيز متبادل لعلاقة الارتباط بين التنظيم الاجتماعى، والأخلاقيات، والدين. هناك أفراد معينون، خاصة من يكونون فى وضع مستقر وأثرياء، قد يمدوا بالطبع من مجالهم الأخلاقى الخاص حسب الطلب، كما طرح داروين، بصرف النظر عن تنظيمهم الاجتماعى. على أنى أحاج بأن الاصلاحات أو المراجعات الأخلاقية الرئيسية قد حولت عموما المجتمع البشرى وذلك فقط عندما تؤدى البيئة الاجتماعية إلى أن تجعل هذه التغيرات تكيفية أو فيها مزايا للأفراد فى ذلك المجتمع (خاصة الأفراد الأقوياء). فيما يعرض، فإن ما اقترحته من أن كل مرحلة فى تطور الاخلاقيات والدين تكون وظيفيا متناسبة مع بيئة اجتماعية معينة، هو إقتراح ليس فيه ما يدعم الفكرة بأن إحدى المراحل تكون على نحو أخلاقى، أو تكون على نحو غير ذلك، أرقى من المراحل الأخرى بمعنى موضوعى. وأنا أتفق مع باحثين كثيرين آخرين فى اقتراح أنه من حيث الوضع الأفضل لثقافتنا الحالية، ظل التطور الاجتماعى ينحو إلى أن يجرى فى نظام معين. ومع ذلك، فإن المجموعات البشرية الموجودة حاليا ربما توجد فى مراحل مختلفة، بحيث أن أخلاقيات أفرادها ودينهم تكون على الأرجح متناسبة مع ما يخص كل منها من ملامح الديموجرافيا وأنماط التفاعل الاجتماعى.

5،4 نموذج من ثمان مراحل لعلاقة الارتباط بين تاريخ التنظيم الاجتماعى، والأخلاقيات، والدين

5،4،1 محاباة الأقارب والسيطرة فى مجموعات الأقارب (النشاط الإجتماعى لما قبل الأخلاقيات)

لعل أقدم سلوك يمكن أن نضعه بالتبصر وراء كسلف للأخلاقيات هو تقديم المساعدة للأقارب الأقربين. عاش البشر دائما فى مجموعات من الأقارب وأنفقوا الكثير من حياتهم وهم يساعدون الأقارب، وهى سمة نشارك فيها مع الكثير من الكائنات الحية الأخرى بما فى ذلك الفقاريات، وبهذا يوضع أصل هذه السمة فى مرتبة زمنية من مئات الملايين من السنين الماضية. يبدو أن محاباة الأقارب عند الثدييات، بلغة من الروابط الوجدانية، مستمدة من رابطة الأم - الذرية التى تطورت متشاركة مع الإرضاع، وبهذا فإن عمرها يصل على الأقل إلى 135 مليون سنة (كلاتون - بروك 1991). وهكذا يمكن للمرء أن يحاج بأن سمة القبلية فى الثدييات، والرعاية الأموية للذرية، هى سبب رئيسى لأن يكون تقدم النزعة الاجتماعية هى والأخلاقيات قد تطور فى النهاية فى خط سلالة الثدييات وليس فى السحالى أو السمك مثلا. نمت مجموعات الأقارب فى خط سلالة الرئيسيات إلى حجم أكبر وأصبحت محاباة الأقارب أكثر تعقدا (تشابيز وبيرمان 2004). هناك إدراك للأقارب عند الكثير من القرود والرئيسيات الكبرى، على الأقل بالنسبة للأقارب من ناحية الأم حتى مستوى نصف الأشقاء والجدات - الأحفاد، (حيث "0.25" = r). هذا الإدراك للأقارب يمكن أن يقوم بدور وظيفى فى التفاعلات الاجتماعية. على أنه لا يظهر بعد ذلك أى تقدم أعظم من ذلك كثيرا فى محاباة الأقارب إلا بعد انفصالنا عن خط سلالة الشمبانزى منذ ما يقرب من 6-7 ملايين سنة. منذ ذلك الوقت تطور أسلافنا، مثلا فى الإدراك والتعاون، بطريقة مختلفة حسب العديد من التدرجات والمسارات لعلاقة القرابة بما يتجاوز مستوى 0,25، بما فى ذلك الخالات والأخوال وأولاد الخئولة، والأجداد، والأحفاد لكلا الجنسين. رعاية الآباء للذرية قد استُمدت أيضا فى خط الذرية البشرى من بين القردة العليا. يصل هذا إلى حد أن التحرك تجاه الزواج الأحادى يستدل عليه عن طريق الإقلال من ازدواج التشكل للجنسى وهذا بالتالى يسهل الرعاية الأبوية، حيث نجد أن زيادة شدة الرعاية الأبوية يرجح أنها تطورت تدريجيا عبر آخر 6 ملايين سنة وتزايد تأكد الرعاية الأبوية يؤدى إلى زيادة احتمال محاباة الأقارب تجاه أقارب الأب وكذلك تجاه أقارب الأم أثناء هذه الفترة (الكسندر 1990؛ رينو وآخرون 2003).

تلعب علاقات السيطرة دورا كبيرا فى تحديد السلوك عند الكثير من الثدييات الاجتماعية، كما أن هذه العلاقات عند القردة العليا الكبرى تشكل الأساس السلفى لبنيانات القوة الهيراركية الواضحة فى المجتمعات البشرية (دى وال 1996). إضافة لذلك، فإن هذه العلاقات يمكن أن تتفاعل مع محاباة الأقارب؛ مثال ذلك أن الأفراد قد يفضلون المصاحبة ليس فقط مع الأقارب وإنما أيضا مع آخرين لهم نفس مرتبة العمر (تشابيز 2001). سلوكيات الإرضاء هى والاستغلال المنهجى لمزايا من الآخرين، تشكل معا جذرا تطوريا مهما آخر للتعاون بين البشر، وهذه كلها يعرف عنها وجودها أيضا فى القردة العليا الكبرى الأخرى، كما هى موجودة كذلك فى رئيسيات أخرى (جيجليرى 1987).

5.4.2 نزعة تبادل المنفعة وتبادل التعامل بالمثل فى العصابات الرحّل (النشاط الإجتماعى ما قبل الأخلاقية)

أول امتداد رئيسى للمشاركات الوجدانية الاجتماعية عندما تتسع من مجموعة الأقارب هو التفاعل التعاونى مع صحبة من فردين اثنين أو مجموعات صغيرة. هذه التفاعلات تبدأ أولا بين الأقارب الأقربين. إلا أنه يتلو ذلك أن تتطور نزعة لعلاقات تبادل المنفعة لا تتطلب قرابة. أبسط أنواع النتاج الثانوى لتبادليات المنفعة هى عندما يستفيد الأفراد عرضا أحدهم من الآخر أثناء السعى لفائدتهم الخاصة بهم، وهذا النوع البسيط واسع الانتشار فى عالم الحيوان. تتطور هذه المواقف إلى ما فيه تعقدات وتعاون أكبر عندما يعمل الأفراد على "استثمار" هذه المزايا العارضة بسبب ما تعود به من ربحية (كونور 1995 ب). هناك أمثلة كثيرة عن تعاون الرئيسيات يمكن تفسيرها عندما يحدث لفردين أو أكثر أن يتعاونوا لكسب مزية لا يمكن لأحد أن يكتسبها بغير ذلك، وحيث تكون المزايا للجميع متزامنة وتكون النسبة لإمكان أن يُخدع الواحد نسبة صغيرة بدرجة يمكن إهمالها (ريف 1998). بل حتى التعاون بين أفراد على صلة قرابة وثيقة ربما يكون قد تطور ليس فحسب بواسطة انتخاب الأقارب، وإنما أيضا لأن الأشقاء يكونون مساهمين مفضلين بسبب معرفتهم معرفة وثيقة. تبين الأبحاث الحديثة أن أفراد الشمبانزى مهرة فى أختيار صحبتهم فى التعاون المعقد على أساس التوافق أو الكفاءة فى التعاون (لانجرجراېر وآخرون 2007؛ مليس وآخرون 2006). هذا النوع من التعاون الذى يتطلب وجود "أسواق شركاء" (هامرشتين 2003) بين غير الأقرباء عمره على الأقل 7 ملايين سنة فى خط سلالة القرود العليا، وإن كانت العلاقات ذات النزعة التبادلية فى المجموعات البشرية الحديثة تمثّل على نحو واضح تزايد ضخم فى التعقد عما فى شكلها عند الشمبانزى.

المغامرات التعاونية فى نـوع Species اجتماعـى لا تسـتطيع كلهـا أن تعطـى مزايـا متزامنة معا لكل الأفراد. كمثل ذلك، فإن تنظيـف الرقـاب والـرؤوس يتطلـب أن يكـون أحد الأفراد فى أى وقت معين متلقيا والآخر واهبا. هذه المواقف التى توجد عند الكثـير من أنواع الرئيسيات وبعض الحيوانات الأخرى مثل ذوات الحوافر، يمكن أن تتطور فيها الأعراف الاجتماعية للإقلال لأدنى حد من مخاطر الغش. مثال ذلك، أن تعطـى المزايـا فى جرعات صغيرة (حزمات) ويجـب عـلى الفـرد أن يقـوم أولا بتنظيـف الغـير حتـى يـتم تنظيفه (كونور 1995 ب). من الممكن رؤية هذه كشكل بدائى من التبادليـة بالمثـل أو المقايضة للمزايا يحدث فيه تأخير بين الاستثمار والعائد (تريفرز 1971). فى هذا الشـكل البسيط الذى لا يكون للغش فيه مخاطر مهمة، يكون عمـر التبادليـة بالمثـل هـو أيضـا ملايين كثيرة من السنين لأننا نتشارك فيها مع الرئيسيات التى تؤدى التنظيف.

هناك تبادليات تعامل بالمثل بدرجة أرقى ولها إحتمالات مخاطر أعلى حيث يكـون للتفاعلات مخاطرها بسبب إمكان أخذ مزية لها أهميتها بدون ردها، وهذا النـوع مـن التبادليات مـن الواضـح أنـه يقـتصر عـلى الـبشر. هنـاك تفسـير معقـول للانتقـال مـن الشمبانزى إلى درجة كثافة التبادليـة بالمثـل عنـد الـبشر. يـذكر هـذا التفسـير أن : مـن المرجح أن المجموعات الاجتماعية يتم الحفاظ عليها فى خط سلالتنا بالانتخـاب ويكـون ذلك أولاً لتجنـب المفترسـين، ثـم يكـون لاحقـا مـن أجـل الصـيد - الجمـوعى التعـاونى (ألكسندر 1989). أفراد أشباه الإنسـان مـن الرئيسـيات المسـماة اوسترالوبيثسـين كـانوا مشابهين للشمبانزى فى حجم المخ نسـبيا، وربمـا يشـبهون الشـمبانزى أيضـا فى أن مـدة بقائهم أحياء وكذلك تكاثرهم كانا مقيدين بشدة بسبب معاناة الافتراس وكذلك بسبب التنافس مع أفراد نوعهم نفسه. سنجد من باب الاقتصاد فى التحليل أن نتوقـع أيضـا أن أسلافنا الأوائل يكونون مرة أخرى مثل الشمبانزى، قد حازوا "نظامـا ثانيـا للتـوارث" إلى جانب الجينات. هكذا يحدث ابتكار فى تقاليد التفاعل الاجتماعى والتكنولوجيا العملية ويتم نقلها بالتعلم الاجتماعـى (هـوايتن 2005). سـتؤدى المخـاطر المجتمعـة للإفـتراس والمنافسة داخل الأنواع الهومينيدية وفيما بينها إلى تعزيز زيادة الذكاء، ولابـد وأن هـذا فى النهاية قد أتاح للتقاليد التى يتم تعلمها اجتماعيا أن تتراكم عبر الزمن : أى أن تشكل ثقافة تراكمية. ربما حدث عندما تمكنت ابتكارات أسلافنا من أن تتراكم بهـذه الطريقـة أنهم انجزوا مالم ينجزه بعـد أفـراد الشـمبانزى : فقـد خفضـوا مـن تعرضـهم للإفـتراس وللمنافسة ما بين الأنواع إلى النقطة التى أصبح معها الأفراد فى النوع نفسه هـم عامـل التحديد الرئيسى لنجاح الفرد التكاثرى (الكسندر 1990).

هذا الوضع ينتج عنه تسلسل من تأثيرات متفاعلة. عندما تصبح المنافسة بين المجموعات البشرية هى الوظيفة الأساسية لحياة المجموعة، فإن الانتخاب فيما ينبغى سيحابى التعاون داخل المجموعات على نحو يتزايد أبدا فى قوته حتى يعزز من تضامن المجموعة فى وجه التنافس مع المجموعات الأخرى (ألكسندر1990). ستصبح خدمة المجموعة هكذا تكيفية وستجعل المغامرات التعاونية، التى تكون بدون ذلك مليئة بالمخاطر، ستجعلها أقل خطرا، حيث أن من المرجح أن كل الأعضاء فى المجموعة الاجتماعية المتنافسة سيتشاركون فى مصير مشترك (الكسندر 2005). ربما يكون أفراد الشمبانزى قد توصلوا إلى هذا المسار وهم يشتركون بانتظام فى قتل غير الأعضاء فى المجموعة كما يشتركون أحيانا فى الحرب فى مجموعة ضد الأخرى (دى وال 2005). على أن كثافة واحتمالات وقوع هذه الظواهر تزايدت زيادة هائلة فى خط سلالتنا. وكمثل، فإن انقراض المجموعة يقل انتشاره بكثير عند أفراد الشمبانزى عما يبدو عليه عند البشر الأقدمين، حيث ربما يقع الإنقراض على نحو روتينى (بولز 2006). المنافسة الشديدة للمجموعة ستحبذ، ليس فقط المزيد من التعاون وإنما أيضا ستحبذ وجود أحجام أكبر للمجموعة. مع تزايد حجم المجموعة، تتزايد أيضا تعقدات التفاعلات الاجتماعية وشدة التنافس داخل المجموعات، ويلطف منها الحاجة لاستقرار المجموعة من أجل المنافسة الفعالة بين المجموعات (لاتى و وينشتين 2005). التنافس بين الأفراد فى النوع نفسه يعزز من موقف "الملكة الحمراء" حيث تزداد شدة الانتخاب الطبيعى فى النوع من أجل التفوق فى التحايل وتقدير قيمة زملاء المرء، الأمر الذى ينتج عنه زيادة حادة فى الذكاء (همفرى 1976). لايزال من الأسئلة المفتوحة مدى إسهام المنافسة داخل المجموعة إزاء المنافسة بين المجموعات فى هذا الإزدهار للذكاء، ولكن من المؤكد أن المنافسة داخل المجموعة سيلطف منها علاقتها بالتعاون ومزايا التعاون، فى حين أن المنافسة بين المجموعات ستكون نسبيا غير مقيدة إلى درجة أن المجموعات المتنقلة كالبدو الرحل تصيغ القليل من التحالفات مع المجموعات الأخرى.

تفجر استخدام الأدوات عند "الهومو" منذ ما يقرب من مليونين من السنين (سوسمان 1994) ويضع هذا علامة أيضا على بداية اول تسارع فى حجم المخ فى خط سلالتنا (روف وآخرون 1997). يطرح هذا أن عصابات الرحّل فى تلك الفترة ربما خبرت منافسة أكثر ضراوة مما خبره أسلافهم، مع انتخاب زيادة الذكاء والتكنولوجيا (فلين وآخرون 2005). من المعقول أنه مع هذه الابتكارات تطور أيضا تزايد فى تعقد وتكامل التعاون، ربما يتضمن تبادليات مباشرة بالتعامل بالمثل. ربما حدث فقط مع هذا التعزيز

لملكاتنا المعرفية أن تمكن أسلافنا من معالجة المعلومات والاحتفاظ بالمعلومات المطلوبة لأن تـتمكن التبادليـة ذات المخـاطر العاليـة والمزايـا المتـأخرة مـن ممارسـة وظيفتهـا (هامرشتين 2003). سيتكرر التقاء أعضاء المجموعة ومـع وجـود إدراك متقـدم للوجـوه وذاكرة طويلة المدى للتفاعلات السابقة، يستطيع المرء عـلى نحـو فعـال اختيـار صـحبة وأصدقاء يعتمد عليهم من بين مستودع كبير من أعضاء الجماعة، ويستطيع ان يثأر من، او يتجنب أولئك الذين يكفون عن التعاون (تريفرز 1971).

لايزال هناك شكل أكثر تقدما من تبادل التعامل بالمثل وهو شكل غير مباشر، حيث نجـد أن أشخاصـا عديـدين فى حالـة تواصـل ويتفـاعلون بحيـث أن مكافـآت التعـاون وعقوبات التخلف عنه يمكن أن يتعاطاها أى فرد آخر فى المجموعة او أفـراد المجموعـة ككل (الكسندر 1979). أكثر وسيلة شائعة حاليا لعائد هذه المكافـآت والعقوبـات هـى السمعة، إلا أنها فى شكلها المبكر يكفى بالنسبة لها أن توجد نزعة عامة وجدانية معدية تتجه نحو، أو تتجه بعيدا عـن، أفـراد معينـين عـلى أسـاس تصرفـاتهم. أقـترح مؤقتـا أن تبادليات غير مباشرة موجودة فى شكل أساسى يمكن أن تكون قد عملت بتواصل محدود غير لفظى ومع وجود ملاحظة طرف ثالث ومع النسخ وما إلى ذلك، وهذه كانـت كلهـا امور راسخة جيدا منذ 500000 سنة، عندما أصبحت البيوت أكثر بقاء وبالتالى أصبحت المجموعات الاجتماعية أكثر اسـتقرارا (بـوتس 1992؛ بـريس 1995). منـذ ذلـك الوقـت فصاعدا مارس خط سلالتنا التسارع العظيم الثانى فى تطـور حجـم المـخ (فلـين وآخـرون 2005)، بمـا يطـرح أن أوجـه التقـدم الفكريـة الكـبرى قـد صـاحبت هـذه التغـيرات الاجتماعية. مع نمو البشر فى الذكاء الاجتماعى والمشاركة الوجدانية ومع بـدء تجمعهـم ووجود الفعل المؤثر فى انطباعات الآخرين، تنبثـق ثقـة مطلقـة فى مجموعـات الأقـارب الأقربين، بما يضاعف الفرص لتفاعل مفيد تبادليا مع الصحبة؛ التعاون لا يعود بعد مـما يلزم أن يقتصر بصرامة على علاقة مساعدة الأقارب، وتساوى المزايا والتبـادل والحصـول عليها توا، ولا يعود الأمـر هكـذا أيضـا فى تقيـيم المخـاطر المتضـمنة فى التبـادل المبـاشر بالتعامـل بالمثـل. وكمثـل فمنـذ 100000 سـنة تحـول الـبشر فـيما يحتمـل إلى صـيد الحيوانات الكبيرة ومن المؤكد أنهم توصلوا إلى السفر لمسافات بعيدة (كى وأيللو 1999)، وهذان سلوكان لابد وأنهـما زادا مـن شـدة المنافسـة بـين المجموعـات، بمـا تطلبـه مـن التعاون مع احتمال مخاطر عالية، كما تتطلـب تواصـلا لـه قـدره، وعلاقـات قويـة بـين الشخصيات. الأهمية المتزايدة لتوصيل معلومـات اجتماعيـة فى سياق التبادليـات غـير المباشرة فى حوالى ذلك الوقت ربما تكون عاملا انتخابيا كبيرا يدفع تطور لغتنا المعقدة.

5.4.3 القواعد الباقية في العصابات الهيراركية (الأخلاقيات المحددة، النزعة الحياتية ما قبل الدين)

هناك ثلاثة تغيرات اجتماعية رئيسية من المرجح أن لها علاقة مهمة بالأخلاقيات والدين ويبدو أنها كانت مهمة في فترة هي تقريبا منذ ما بين 100000 و 70000 سنة مضت : الزيادة في تعقد اللغة، ودفن الموتى (ربما مع احتفال)، وتقوية الهيراركيات أو القيادة داخل المجموعات الاجتماعية (دنبار وآخرون 1999). على الرغم من ندرة الأدلة على التوقيت الدقيق لهذه التطورات، إلا أن من المعقول أنها تطورت مشتركة أحدها مع الآخر ومع ما كان يوجد مبكرا من الأخلاقيات والنزعة الحياتية ما قبل الدين.

مع توصل البشر إلى القدرة على أن يمثلوا الناس في اللغة، ويمثلوا الأهداف والتصرفات، والمواقف، فإن ما كان سابقا أوامر غامضة وسريعة الزوال وبمحتوى رمزى قليل، أمكن في النهاية أن يصاغ كقواعد عامة للسلوك، مع تزايد في وضوحها، وتخصيصها واستمرار بقاءها. هذا الأسلوب في اتباع القواعد يتحدد على أنه أخلاقيات (محدودة)، خاصة من حيث أن هذه القواعد كان يُنظر إليها كمعايير مقبولة مجتمعيا أسسها القادة، توضع في إزاء مطالب خدمة الذات عند القادة (بمعنى أنها قواعد تعزز استقرار المجموعة بدلا من أن تكون قواعد مستقاة من علاقات السيطرة، وإن كان من المؤكد أن هذه الأخيرة سوف تتداخل). يمكن تعليق لافتات تميز الأفراد في شكل أسماء وعلاقات، تسهل التعرف على الأقارب وتعمق من تركب محاباة الأقارب والسهولة التى يمكن بها تقييم قدر عضوية الأسرة والمسارات الدقيقة لصلات القرابة. التبادليات غير المباشرة التى تقوى نشأة قواعد السلوك سيتم أيضا ممارستها بفاعلية مع تطور اللغة (الكسندر 1979). سيتمكن الأفراد من ان يشاركوا ويختزنوا معلومات اجتماعية أكثر كثيرا مما يمكنهم ملاحظته بأى حال، بما في ذلك تقييم الالتزامات النسبية للآخرين في التعاون وخدمة المجموعة. المكافآت عن السمعة الطيبة (والعقوبات على السمعة السيئة) يمكن في هذا الموقف أن تغدو أوسع مدى وأدق عن ذى قبل. مع تزايد هذه المكافآت والعقوبات في شدتها وانتشارها فإن السلوك في خدمة المجموعة الذى كان فيما سبق يتسم بالتضحية، سوف يؤدى إلى عائد من المزايا التى تتزايد أبدا عن طريق السمعة المعززة. بالإضافة لذلك، حيث أن حجم المجموعة الاجتماعية للرئيسيات هو كما يبدو مقيد حسب القدرة العقلية لمتابعة العلاقات الاجتماعية داخل المجموعة (بارتون 1996، إيلو و دنبار 1993)، فإن كل تزايد في قوة وتعقد اللغة هو فيما يحتمل قد أدى إلى زيادة عدد الأفراد الذين يمكن متابعتهم، بما ينتج عنه أحجام اكبر

للمجموعات وبالتالى حاجة أكبر للقيادة. مع قولنا هذا، فإن مجال الفعل للتبادليات غير المباشرة عند هذه المرحلة سيكون محدودا بعض الشئ، حيث أن الناس لاتزال تعيش فى مجموعات من قرابات وثيقة الرباط.

قبل وفود التمثيلات الرمزية المعقدة، سيكون التواصل حول القوى الملغزة أو الأرواح أمرا صعبا. قد يكون لدى الأفراد قدرات على التخيل، ولكن التخيلات لا تصبح متضايفة ومجتمعية إلا بعد تشكيل اللغة ويصبح من المرجح أن تؤدى هذه التخيلات فى التو تقريبا إلى بعض من شكل من النزعة الحياتية لما قبل الدين - بمعنى أنها نزعة حياتية تدرك القوى أو الأرواح ولكنها لا تقوم بعد باستشارتها للإجابة عن الأسئلة الأعمق عن الوجود. فى توافق مع كثرة ما يوجد من النزعة الحياتية فى العصر التاريخى، فإن هذه الكيانات ربما كانت تُدرَك كعوامل فعالة غامضة، هى بالإمكان إما أن تكون معادية أو صديقة، وذلك قبل نشأة عبادة الأسلاف، إلا أنه لا يدرك لهذه الكيانات أى دور قيادة معين يتنافس مع دور المسنين - فوجود مصدر للقيادة من خارج المجموعة على هذا النحو سيكون شيئا غير مسبوق.

ممارسات الدفن ربما تكون أصلا قد حمت المجموعة من المرض أو الحيوانات البرية، على أنه فى الفترة منذ 100000 إلى 70000 سنة مضت يبدو أن أنماط الدفن قد اتخذت أهمية أكبر (سميرنوف 1989) يدعى البعض أن استخدام المغرة الحمراء، وغير ذلك من ممارسات شعائر الدفن، يدل على الاعتقاد بالحياة الأخرى. وجود احتفال متواضع وزينة محدود قد يدل أيضا على مجرد توقير لحياة عضو فى المجموعة الاجتماعية أو رهبة من الموت، وهذا لا يتضمن وجود معتقدات (تشيز وديبل 1987). هذه المواقف ربما نتجت عن تزايد القواعد التى تصاغ عن التعاون وخدمة المجموعة، وذلك لأن احترام الموتى قد يكون له صلة ارتباط سيكولوجية باحترام الأحياء. من المرجح ان أسلافنا أحسوا بالانبهار مثلما نحس نحن الآن، عند وقوع الموت وفقدان الأحباء (بنكر 1997). ما إن تنشأ مشاعر رقيقة كهذه، حتى يصبح من المتوقع أن تترك أثرا فى طريقة التخلص من الموتى، خاصة مع اعتبار زيادة القدرة على التواصل وجدانيا.

5.4.4 عبادة السلف (الأخلاقيات والدين المحدودان)

تنحو وجهة النظر التطورية عن السمات إلى إتباع مبدأ داروين بأن التطور يجرى فى خطوات صغيرة. وبالتالى فإنه ينبغي أن يكون من الفروض العملية فى الأنثروبولوجيا التطورية أن السمات الجديدة على نحو جذرى مثل الدين قد انحدرت تدريجيا من

عوامل وظيفية تكون السلف لها. وإنى لأطرح أن الخطوة الثقافية الحاسمة فى تطور الدين لم تكن فى الإدراك المفاجئ لكيانات روحانية كانت مجهولة قبلها، وإنما تم ذلك فى انزلاق سيكولوجى رهيف من تذكر الأموات والرجوع إليهم وصولا إلى مفهوم للحياة الأخرى. التمييز المفاهيمى بين أن 'الجد "كان يود منك " أن تفعل هذا' وبين أن ' الجد "يريدك" أن تفعل هذا'، تمييز لن يكون فحسب بسيطا فى الثقافة البسيطة لغويا، وإنما سنجد أيضا أن معايير المجتمع سيكون دعمها أكثر فاعلية بكثير عن طريق الدعوى الأخيرة الأقوى. عندما يبدأ الإدراك بأن المسنين يبقون أقوياء ويقدمون النصح "بعد وفاتهم"، فإنه ما إن يحدث ذلك حتى يمكن أعتبار أن المجتمع قد دخل إلى الدين المحدود بواسطة التعريف المطروح هنا (ستدمان وآخرون 1996). هذا التطور سيؤدى إلى المزيد من تقوية المجتمع، وليس هذا فحسب عن طريق تأكيد الحفاظ على القواعد التقليدية بالرجوع إلى قائد سابق، وإنما أيضا عن طريق تجذيرها فى شخص كان إلى حد ما يعد سوبرمان. وبالتالى فإنى أحاج بأن الدين لم يختر معايير أخلاقية كما يزعم بعض المنظرين الاجتماعيين، وبدلا من ذلك فإن المعايير الأخلاقية هى نفسها التى حبذت تطور الدين، ووظيفة الدين الاجتماعية فى أكثر أحوالها بدائية لم تكن أساسا أنه مصدر لتفسير الأحداث أو الوجود، وإنما الأولى انه أساس وحصن الأخلاق (رويس و ريموند 2003). ومع ذلك فإنه بمجرد أن يقترح القادة أن الأسلاف يمكن استشارتهم حتى نجد أن الأمور التى كان لهم وزن فيها قد امتدت إلى المستقبل وما هو مجهول للبشر. ولهذا السبب فقد عرّفت الدين فيما سبق بلغة من توفير تفسيرات للأسئلة الكبرى، وليس لما هو فوق طبيعى كما هو فى حد ذاته.

الوقت الذى نشأت فيه لأول مرة عبادة السلف لايزال موضع خلاف، على أنه ربما تكون أحسن إشارة لذلك هى فى سلع القبور. يطرح دفن الأشياء الثمينة مع الموتى أن الناس ربما آمنوا بأن هذه الأشياء سوف تُستخدم فى الحياة الأخرى. يبدو ان سلع القبر أصبحت لأول مرة مهمة فى الفترة منذ 40000 إلى 30000 سنة مضت (جولت 1992)، ومن الممكن أن عبادة السلف فى شكل أقل تطورا قد نشأت حتى فى وقت مبكر عن ذلك.

5.4.5 الزملاء المواطنون والآلهة فى القبائل التى يقودها الكاهن (الأخلاقيات والدين المحدودان)

من المتوقع أن تزداد شدة التنافس بين جماعات البشر المحدثين خلال كل عصر البليوستوسين - بين المجموعة والأخرى فى أفريقيا وآسيا وكذلك بين النياندرتال فى

أوروبا. الأرض والثدييات الكبيرة كانت من الموارد التى جعلت المجموعات فى منافسة مباشرة إحداها مع الأخرى، خاصة مع تقدم التكنولوجيا، والفن، وربما لأن الأحجام الأكبر للمجموعات تنحو إلى إبقاء المجموعات فى مكان واحد. ربما يكون ما حدث من اتصال بين النياندرتال ونوعنا فى أوروبا هو السبب فى انقراضهم عند ما يقرب من 30000 سنة مضت (ميلارز 2004)، وهو آخر الانقراضات العديدة للهومينيد التى ربما نتجت عن تداخل اماكن الإيواء البيئية مع نوعنا وأسلافه (ألكسندر 1989). اصبحت الحرب عامل تحديد تتزايد أهميته لبقاء المجموعات البشرية عبر العالم. فى العصر التاريخى ربما كانت الحرب أقوى حافز للتنمية التكنولوجية، ومن الواضح أن العصر الحجرى القديم لم يكن استثناءا لذلك : تقدمت تكنولوجيا الأدوات الحجرية بسرعة هائلة فى الفترة ما بين 40000 إلى 10000 سنة مضت (جورمين وآخرون 1997).

لم يكن كل اتصال بين مجموعات بشر العصر الحجرى القديم اتصالا معاديا؛ الحقيقة أنه مع تنامى السكان تتشكل مجموعات جديدة بالانقسام ويكون أعضاؤها على صلة قرابة. وبالتالى، فإن أحد التطورات المهمة فى هذه الفترة هو تشكيل تحالفات بين المجموعات المتجاورة، الأمر الذى يخفف من المنافسة وربما يسهل الدفاع الجموعى ضد الجماعات الأخرى (الكسندر 1978). نتج عن ذلك مجتمع نسيجه فضفاض يتكون من مجموعات أقارب على علاقات متبادلة فى منطقة سكان إقليمية مرتبطة بالزواج واللقاءات من أجل الشعائر والصيد (لاندرز 1992). وبالإضافة، وكما تدل على ذلك المجموعات المماثلة فى العصر التاريخى، فإن القيادة فى هذا المجتمع ربما اعتمدت إلى حد ما على الميراث، وأصبحت المنافسة على الزعامة تتزايد أهمية.

فيما أقترح، فإن نشأة مجتمع من مجموعات عديدة ينتج عنه أول تزايد فئوى كبير فى مجال الاعتبارات الأخلاقية التى اتخذها "الهوموسابينز على عاتقه بأى حال (شكل 5،2). على الرغم من أن طبيعة التعاون قد تغيرت تغيرا هائلا - بل الحقيقة أن الأخلاقيات قد تطورت - منذ تفرع أسلافنا بعيدا عن القردة العليا الأخرى فى وقت أسبق بستة إلى سبعة ملايين سنة، إلا أن المستوى الاجتماعى الأساسى الذى تكون المشاركات الوجدانية مناسبة له ظل دائما مستوى العشيرة (Clan) أو العصبة (band)، ويكون الأفراد داخلهما معروفين لكل الآخرين (لاندرز 1992). من المرجح أن المجموعات المتجاورة، خاصة إذا كانت قد تكونت بالانشقاق، ستكون مما يمكن التسامح معه وتحمله إلى حد ما خلال كل التاريخ البشرى. إلا أنه حتى زمن يقرب من 30000 سنة، عندما انتشر البشر خلال كل الكوكب وانتشر الفن والشعائر وتقدما واسعا

وسريعـا، عنـدها فقـط تبـين مـن الأدلـة وجـود اتصـال منهجـى وعلاقـات تعـاون بـين المجموعات. يتطلب هذا الموقف الاجتماعى معيارا لتعامل الأفراد فى العصابات الملحقة، فهناك فئة جديدة من هؤلاء يُطلب منها بعض الواجبات وإن كانت أقل مما يطلب من مجموعة المرء الخاصة به. فيما أطرحه، فـإن مفهـوم "المـواطن الزميـل" (وإن كـان مـن حيث دراسة أصل الكلمات إتيمولوجيا يأتى مصاحبا للمدن بأولى من السكان الاقليميين الأقل إحكاما فى ترابطهم) يعكس على نحو كاف الوضع الأخلاقى الذى سيضفيه النـاس عـلى أعضـاء هـذه المجموعـات الأخـرى. مـن الأرجـح أن التوقعـات المتبادلـة تتضـمن المساعدة فى الحرب والأحوال الطارئة الأخرى، والتسامح مع الاختلافات الدينية، وبعـض المساهمة فى احتفاليات مشتركة، واحترام قواد الآخرين، والتقبل لرفقة الجنس. التبـادل بالمثل على نحو غير مباشر هو والسمعة ودورهـا لهـما أهميـة حيويـة فى هـذا الموقـف الجديد، كما مثلا فى التأكد من أن بنات المجموعة قـد تـزوجن مـن عـائلات طيبـة، وأن الأفراد فى المجموعات المجاورة يمكن الثقة بهم فى حفلات الصيد او الحروب.

عبادة السلف تطورت عموما أو تعايشت مع انبثاق تعددية الآلهة، وشيوع السحر والأرواح المحلية. فيما أقترح، فإن هذا التطور كان مما يمكن التنبؤ به، باعتبـار مـا كـان يحدث من تغيرات اجتماعية وأخلاقية. مع ضعف القيادة الوراثية وتزايـد الاتصـال بـين المجموعات، لا يكـون مـن الضرورى أن يسـتمر أسـلاف إحـدى المجموعـات فى الحكـم والسيطرة، ويكون عليهم هكـذا إمـا أن يكتسـبوا قـوة أو أن يجـدوا دعـما أو أن تحـل مكانهم قوى أخرى. مع ما أحدثه الأسـلاف مـن "صـدع فى الـثلج" مـن حيـث الاعتقـاد بأشخاص فوق طبيعيين لهم أهتمام بمسائل البشر ويمكن استشارتهم بشأن القيادة، فإن أربابا محليين وإقليميين أمكنهم أن يحلوا محلهم، أو أنه يمكن للأسلاف أن يتحولوا حتى إلى أرباب كهذه. السحر، بما فيه الطب الشامانى يجذب ويقـوى الإلتـزام بهـذه الأرواح. الأرواح يمكن أن تُجعل ملائمة لكل جوانب الحيـاة، كـما يشـهد بـذلك انتشـار التماثيـل الصغيرة للخصب. الشعائر المشتركة بين المجموعات يمكن أن تستحضر أرواحا تبجلها كل المجموعـات الاجتماعيـة التـى تسـاهم معـا، ويـؤدى هـذا إلى تماسـك متـين للعلاقـات الاجتماعية وإلى إلتـزام أخلاقـى مشـترك. وبالتـالى، فإنـه مـع تزايـد مـدى التواصـل بـين المجموعات الاجتماعية اصبحت الأخلاقيات والدين أيضا حسـب ذلـك أقـل محدوديـة، وهذا فيما اقترح موضوع مهم عام فى كل التاريخ الاجتماعى البشرى.

5.4.6 الآلهــة المفضــلون أو الرئيســيون فــى المجتمعــات الزراعيــة (من المحدودية إلى تعميم الأخلاقيات والدين)

بدأت الثورات الزراعية منذ حوالى 11000 سنة ونتج عنها نشأة مراكز سكانية فيها تنوع اكثر وعدد أكبر من الأفراد المتفاعلين، ودرجة كبيرة من التحكم فى الطبيعة أكثر من أى مما تعوده البشر (هـول 1992). كـان مـن الممكـن إتبـاع واحـدة مـن اسـتراتيجيتين ثقافيتين بديلتين فى هذه الأوضاع : الانعـزال أو الانـدماج. المجموعـات المحليـة الأصـغر التى لم تكن فى وضع الرئاسة لهذه المدنيات الزراعية الجديدة وإنما كانت تعيش بالقرب منها أو فى داخلها، هذه المجموعات ربما تكون قد اختارت الحفاظ على بنيتها التقليدية الاجتماعية والأخلاقية بتجنب النفوذ الخارجى، وتقوية النزعات القديمة لعـدم الثقـة فى الغرباء وتفضيل صحبة من هم على علاقة قرابة وثيقة. إلا أن الولاية الحاكمة ستجد أن النزعة الاندماجية فيها ميزة أكـبر بسـبب انتشـار ثقافتهـا وتقويتهـا بواسـطة التـأثير فى مجموعات أكثر ودمجها معها(لاتى 2004).

فيما يتعلق بالبنية الاجتماعية داخل المجتمـع الزراعـى، سـيكون القـادة بـلا تـأثير نسبيا لو أنهـم اعتمـدوا عـلى روابـط القرابـة لتعطـى وزنـا للأوامـر فى بيئـة اجتماعيـة كوزموبوليتانيـة، وبالتـالى فـإن الـذرائع السياسـية النفعيـة ضروريـة لتسـهيل النظـام الاجتماعى. من الظاهر عموما أنه تم فرض هيراركيـة إجتماعيـة قويـة أو نظـام طبقـى قوى (تويس 2007). أصبحت المعايير الأخلاقية والقانونية أكثر تعميما وأقـل محدوديـة عما فى تلك الثقافات القبليـة، وهـذه نزعـة أصـبحت واضـحة بوجـه خـاص مـع نشـأة الكتابة. وكمثل، فإن معظم القوانين فى مخطوطة حمورابى السـومرية (حـوالى 1760 ق. م.) تبدأ بتعميم مفاده "إذا كان لأى واحد..." وإن كان بعض مـا فيهـا مخصـص لطبقـة ("إذا كـان لشـيخ قبيلـة... " أو "إذا كـان لأحـد العبيـد... "). مواطنـو المـدن - الولايـة يجابهون ويعتمدون على أنواع مختلفة من الأفراد، بما فى ذلك الكثـيرين ممـن يُعرفـون فقط باسمهم وسمعتهم. وبالتـالى، فـإن التبادليـة المثليـة غـير المبـاشرة فى هـذا الوضـع الكوزموبوليتـانى تتخـذ أهميـة كـبرى فى أن تفـرض الإلتـزام بالمعـايير الأخلاقيـة فى هـذا المجتمع من الأقران (الكسـندر 1979). القـواد ولـوائحهم القانونيـة يمكـن أن يشـجعوا ويزيـدوا مــن شــدة التبادليــة غــير المبــاشرة بتعزيــز الــنشر الجماهــيرى للمعلومـات الاجتماعية، مؤكدين على دقتها، ومع ترسيم مكافآت وعقوبات حسب السمعة. وكمثل، فإن لائحة أشورا (حوالى 1075 ق. م) تسجل فى قائمة أن "تـدمير السـمعة". واحـد مـن ثلاثة أشكال غير مميتة للعقاب على خرق القوانين (1257) وبالمثل فإن "تعليم الفرعون

ميريكار" (أنظر جدول 5،1) يثبت عمليا أن التبادلية غير المباشرة كانت مركزية لحد بالغ من 4000 سنة في مصر لدرجة أن تأثيرات السمعة حتى بعد موت الفرد كانت تعد سببا أوليا لأن يكون صالحا في هذه الحياة.

كان هناك أنواع شتى من الآلهة مصحوبة بكيانات محلية ثقافية أو كيانات طبيعية وما لبثت كلها أن تراجعت لتفسح المجال لهيكل مجمع (بانثيون) أكثر عمومية حيث تمثل الآلهة أشياء أقل محدودية (مثل الشمس، أو الخصب، أو المحصول)، وإن كانت هذه الأفكار موجودة ولاشك فيما سبق من تقاليد محلية (ليمنج 2005). القادة أيضا كانوا ينزعون إلى تكريس إله رئيسي، أو إله مكرس للمدنية. أهم الشعائر في الثقافة تكون عموما في خدمة هذا الإله الرئيسي، ومن الأرجح أن اللوائح الأخلاقية كانت تزعم أنها بدأت منبثقة من هذا الإله أيضا (سمارت 1976). كثيرا ما يكون هذا الإله تمجيدا لرب محلي، أو تأليها لملك سلف (أو ملك حي !) أو تحويلا لإله مفضل في بانثيون كوزموبوليتاني موجود من قبل. وجود نزعة تفضيل لإله واحد فوق الآخرين، وإضفاء الفضل في نسبة كبيرة من أحداث وملامح الطبيعة على هذا الإله، هذا كله يضع علامة للإنتقال من صورة الطبيعة باعتبارها فوضوية ومحكومة بقوى كثيرة (نظرة النزعة الحياتية - متعددة الآلهة) وصولا إلى صورة للطبيعة باعتبارها منظمة ويُعتمد عليها، وكأنها محكومة بشخصية أو قوة مفردة. وبالتالي، فإن البيئة الإجتماعية الكوزموبوليتانية هي وزيادة التحكم البشري في الطبيعة قد أدت معا إلى أن تقود المجتمعات الزراعية في العصر الحجري الحديث في جزء على الأقل من الطريق تجاه التوحيد بالرب وتعميم الأفكار الدينية والأخلاقية.

5.4.7 عالم واحد، رب واحد، خير واحد (من التحديد إلى تعميم الأخلاق والدين)

أي ثقافة تحبذ الرأي بأن الطبيعة منظمة ومفهومة، وأن البشر من خطوط السلالات المختلفة يمكن لهم (على الأقل من حيث المبدأ) أن يتفقوا على الإلتزام بخطوط إرشاد متماثلة أخلاقيا وقانونيا في المجتمع، هذه الثقافة لن يحدث أن تكون مستقرة في راحة مع أي فهم محدود للأخلاقيات أو الدين. الإله المفضل يستطيع فقط الحفاظ على كون منتظم إذا كانت الآلهة المنافسة لا رأي لها في ذلك أو لاوجود لها. المجموعات البشرية المتفرقة في تباعد لا تستطيع أن تكون متماثلة أخلاقيا إلا إذا تشاركت في أصل واحد وهدف واحد. إذا صدق هذا، لن يكون مما يثير الدهشة أنه

ربما منذ 4000 سنة، كان الإله الرئيسى لبعض المجتمعات قد أخذ يتحول إلى الإله الوحيد، المسئول عموما عن خلق الكون وبنية قيمه، وإرساء الحياة البشرية وهدفها. أول أدلة مكتوبة عن هذا التوحيد الربانى هى بعض فقرات من التوراة، والفيدا، ونشيد أخناتون الأعظم لآتون، وكلها فيما يرجح قد كتبت فى الآلفية الثانية ق. م وإن كانت ربما نشأت من تراث أقدم.

يبدو أن هناك عمليتين قد استخدمتا لتعميم الدين والأخلاقيات على المستوى الثقافى. فى الغرب حدث أساسا أن تحولت صيغة الآلهة المفضلة لدى شعوب مختلفة إلى إله عام واحد (وهو مثلا ياهوه أو الله) أو أن هذه الآلهة تراجعت لتخلى الطريق لهذا الإله. أما فى الشرق فإن ما حدث أساسا هو أن اضمحلت الاختلافات بين آلهة كثيرة لتذوى فى خلفية الدين الذى قلل وقلل من أهمية التمييز بينها؛ وانبثق كيان وحيد أصبح روحا عليا أو جوهرا للكون محملا بالقيم (مثال ذلك براهما وتاو). فى أى من العمليتين، الجانب الحاسم لهذا التحول الثقافى هو أن الرب الآن عام ومطلق، وهو إما فوق الكون أو فى القلب منه.

جدول 5،1 أمثلة كلاسيكية لقرارات أخلاقية تقليدية تعمل على مستويات اجتماعية مختلفة

الواجبات نحو الذات	- "فوق كل شئ، احترم نفسك" – "فيثاغورس"، فى ديوجينيس ليرتيوس، "حياة الفلاسفة البارزين". - "إذا لم أعمل أنا من أجل نفسى، من ذا الذى سيعمل من أجلى؟" – هيلل، "كتاب مشنا الآباء" 14،1. - "يجب أن يتعلم المرء أن يحب نفسه – هكذا أعلمكم بالفعل – وأن يكون هذا حبا مفيدا وصحيا" – فردريك نيتشه، "هكذا تكلم زرادشت" 2،17.
الواجبات نحو الأقارب	- "إنما يعمل الرجل النبيل على الجذع. إذا تأسس هذا راسخا، ينمو التقدم. ومن المؤكد أن السلوك الملائم مع الوالدين والأشقاء الأكبر سنا هو جذع الخير". كونفوشيوس، "المنتخبات" 2،1. - "إذا كان أحد لا يعتنى بخاصته، ولاسيما أهل بيته فقد انكر الإيمان" – "الإنجيل" 1 تيموثاوس 8:5 - "لاشئ يمكن بأى حال أن يغير مطالب الأقارب بالنسبة لرجل مصيب فى تفكيره". "بيوولف"، سطر 2600 .

الواجبات للأقارب المسنين والأسلاف	- "أبوك صورة من السيد الخالق، وأمك صورة من الأرض. من يهمل ف تكريمهما يكون أى عمل من أعماله للتقوى بلا فائدة : هذا هو أول الواجبات " - "جانيت" (هندوسى) 9،1 . - "أكرم أباك وأمك" - "(التوراة / الإنجيل"، سفر الخروج الاصحاح 12،20. - "عندما يتم فى النهاية إظهار الاحترام الملائم تجاه الموتى ويستمر ذلك بعد أن يرحلوا بعيدا، تكون القوة الأخلاقية للناس قد وصلت لأعلى ذروتها " - كونفوشيوس، "المختارات" 9،1.
الواجبات للصحبة (مجتمع التبادل بالمثل)	- "يالبؤس من يربط الأرض لنفسه... يالغباء من يحس بالطمع عندما يمتلك الاخرون. الحياة فوق الأرض تمضى بعيدا، إنها ليست طويلة؛ المحظوظ هو من يكون له فيها ذكرى طيبة". "تعليم ميريكار" (القرن 21 قبل الميلاد، مصر) الفقرة 6. - "أظهر الصراحة، إحتضن البساطة، قلل من الأنانية، لتكن رغباتك قليلة " - لاو - تزو، "تاوتى تشينج"، 19. - مغبوط هو العطاء أكثر من الأخذ" - "الإنجيل"، الاعمال اصحاح 25،20.
الواجبات للمواطنين الزملاء (فى دولة مثلا)	- "إنه لأمر جميل ومشرف أن يموت المرء فى سبيل بلده". "هوراس"، "الاوديسا" ii سطر 13. - "هل نحن نود أن يكون البشر فاضلين ؟ دعنا إذن نبدأ بأن نجعلهم يحبون بلدهم" - جان جاك روسو "مقال عن الاقتصاد السياسى" (1755). - "لا تسال عما تستطيع بلدك أن تفعله لك : إسأل عما تستطيع أن تفعله أنت لبلدك". جون ف. كنيدى، خطاب تولية المنصب2002 يناير 1961.
البر العام (للإنسانية)	- "إذا كنتُ فاضلا وذا جدارة، فمن الذى ينبغى إذن ألا أحافظ على الاهتمام اللائق به ؟" - كونفوشيوس "المختارات" .3،xix. - "أنا إنسان : لايوجد أى شئ بشرى غريب عنى ". - تيرنس، الكوميديا الإغريقية "هوتون تيمورومنوس" سطر 77. - "نحن نعتقد أن هذه الحقائق واضحة بذاتها، وأن كل البشر خلقوا متساوين؛ وأنهم منحوا من خالقهم حقوقا معينة غير قابلة لانتزاعها؛ ومن بين هذه الحقوق حق الحياة، والحرية والسعى للسعادة ". توماس جيفرسون، "اعلان الاستقلال" (1776).

الاحترام للمشاعر أو الحياة، أو الطبيعة	- "عليك أن تفكر كثيرا فى إرتباط كل الأشياء فى الكون وعلاقتها أحدها بالآخر". ماركوس أوريليوس، "تأملات" 380v - "ليس السؤال هو، هل يستطيعون التفكير ؟ ولا هو، هل يستطيعون الحديث ؟ وإنما هو، هل يستطيعون المعاناة؟" - جيرمى بنثام، "مقدمة لمبادئ الأخلاق والتشريع"، "الحدود بين الأخلاقيات الخاصة وفن التشريع" (1780). - "الإنسان يكون أخلاقيا فقط عندما تكون الحياة، بما هى عليه، موضع تقديسه، بمعنى حيوات النباتات والحيوانات مثلها مثل حيوات البشر". ألبرت شفيتزر، "خروجا من حياتى وفكرى" (1932)

يحدث تحول للأخلاقيات بواسطة هذا التوحيد الإلهى أو الأحادية؛ يتم إدراك الخطوط الإرشادية على أنها خُلقت بواسطة كائن أعلى وبالتالى فهى متأصلة فى طبيعة الكون بدلا من أن تنبثق من مجموعة اجتماعية أو قيادتها، سواء كانت بشرية أو فوق طبيعية. وبالتالى فإن القواد فى هذه الأوضاع لن يكونوا بعد قادرين على ان يتخذوا لأنفسهم الصفة الإلهية، وإنما يكون عليهم أن يزعموا وجود صلة خاصة بالرب أو بالكون حتى يصدروا أوامر أخلاقية. الحقيقة أن القواد الأخلاقيين أو الدينيين (بوذا، يسوع) لا يعودوا بعد فى حاجة لأن يكونوا قوادا سياسيين (وهذا أمر إغتم له كثيرا القادة السياسيون)، طالما أن القواد السياسيين ليس لديهم سلطة تفويض كاملة بأنهم يستطيعون أن يفرضوا الإلتزام بالدين، وبالتالى فرض الولاء الأخلاقى الجماهيرى.

هناك حقيقة فى كل ديانات العالم المعممة وهى القول بأن المعايير الأخلاقية تنبثق من رب الدين، وهذه الحقيقة ربما تتضمن الاستنتاج الحدسى الذى لايمكن إنكاره بأن الدين المعمم هو الابتكار الثقافى الأساسى وأنه قد ترتب على ذلك أن تم إتخاذ القرارات الأخلاقية كتعميمات. إلا أنه عند التفكير تطوريا فى كل التغيرات الرئيسية السابقة فى مجموعة المجتمع /الأخلاقيات / السمة الدينية، فإن هذا التفكير يطرح لنا العكس لذلك : البيئة الاجتماعية الكوزموبوليتانية جعلت الأخلاقيات المعممة مفيدة للأفراد فى هذه البيئة، بما يجعل من الضرورى وجود واهب عام للأخلاق. هذه الأخلاق من المرجح أن تكون لها علاقة بمعنى أو هدف للحياة البشرية، والكون الذى يتزايد إدراك نظامه. تطرح هذه الأفكار أن واهب القانون هو أيضا الخالق العام. إذا كان هناك مجتمع لا تفيده الأخلاقيات المعممة فإنى أقترح أننا عندها ينبغى ألا نتوقع إله خالق عام.

تعميم الأخلاقيات والدين يتسق مع إمتداد الاعتبارات الأخلاقية لتعم كل البشر اتساقا أكثر مما في أي مرحلة سابقة لذلك. على أن هذا الإمتداد ليس نتيجة محتومة للتعميم. الحقيقة أن الديانات العامة لا نحتاج إلى نبذ النظرة الهيراركية للقيمة الأخلاقية للبشر، بل الحقيقة أن الديانات المعممة نشأت في مدنيات من الظاهر أنها كلها فيها نظم طبقية قوية. يتكرر في هذا الفصل التنبؤ بأن البشر ينزعون إلى إتخاذ إمتداد لدائرة الاعتبارات الأخلاقية عندما يكون من مصلحتهم أن يفعلوا ذلك، خاصة من حيث التنظيم الاجتماعي. ربما يؤدي تزايد التواصل والهجرة بين مجموعات البشر إلى تسهيل هذه الميزة للبشر المعاصرين على الأقل في بعض المجتمعات الحالية. (بتجرو وتروب 2006). بصرف النظر عن ذلك، فإن بعض المجتمعات حاليا، بما في ذلك كل الدول الرئيسية المتقدمة، تقر بأنها تمر في عملية توسيع لإمتداد الاعتبارات الأخلاقية لكل البشر.

5.4.8 الاستكشاف الفردي للأخلاقيات والدين

على الرغم من أنه قد تم تعريف الأخلاقيات والدين معا في بداية هذا الفصل على أنهما سمات فردية، إلا أن كل التحولات التي ذُكرت أعلاه قد نوقشت على المستوى الثقافي، وكأن الأفراد هم أتوماتيكيا تقليديون، أو على الأقل يُجعلون باستمرار في حالة تقليدية عن طريق الإجبار من أفراد شديدي القوة والإلزام المتبادل لإجراء التبادل بالمثل على نحو غير مباشر. إلا أن الحقيقة، على الأقل منذ وفود الكتابة وما حدث على نحو شبه مؤكد بما يسبق ذلك بزمن طويل (حيث أن قدراتنا الفكرية لا تتغير إلا لحد لا يذكر في آلاف قليلة من السنين)، الحقيقة هي أن الأفراد ظلت لديهم القدرة على التساؤل والبحث بشأن شكل ومحتوى الأخلاق والدين. "جلجاميش" مثلا في القلب من قصة عن إنسان في الألفية الثالثة قبل الميلاد يتوق إلى تفسير للحالة البشرية، وهو تفسير كانت الإلهة الكبرى عشتار غير مُرضية بشأنه مطلقا. من المرجح عند أي نقطة من تاريخ الأخلاقيات والدين بين البشر المحدثين فكريا، أن هناك أفرادا كثيرين ينزعون إلى التفلسف ويستمدون استنتاجاتهم الخاصة الأخلاقية والدينية. تعتمد درجة حرية هؤلاء في إنشاء هذه الاهتمامات على وضعهم الإجتماعي في المجتمع، ومدى التقييد من القيادة السياسية والدينية، ومعايير التعليم والصحة. حدث في العديد من المجتمعات في آخر 2500 سنة أن أفكار هؤلاء الأفراد قد نتج عنها إسهامات ملحوظة في التطور الثقافي للأخلاقيات في أرجاء العالم كله. مدى هذه الاستكشافات يتضمن بالطبع منهج أرثوذوكسي لايتميز عمليا عما يوجد من ذلك عند المتعصبين الذين لا يتشككون، ويتضمن هذا المدى أيضا إمكان نبذ الدين بالجملة، ويحدث

بالتالى إحلال للأساس المتسامى القديم للأخلاقيات (كالقول مثلا بـإرادة الله، جـوهر الكـون) ويكون هذا الاحلال بأساس آخر يكون وظيفيا (مثل العقد الاجتماعى) أو سيكولوجيا (مثـل مبدأ النزعة للانفعال).

هناك اقتراح بوجود امتدادين آخـرين لـدائرة الإعتبـارات الأخلاقيـة، إلا أن كـل مـنهما يبقى خلافيا إلى حد ما. الأول هو إمكان أن يكون ما يفعله المرء لنفسه أمرا حساسا أخلاقيا، بصرف النظر عن تأثيراته فى الأفراد الآخرين. هـذا ملمـح موجـود فى كـل الـديانات الكـبرى بالعالم؛ ويتمثل أحيانا فى تاريخ الفلسفة (كانت 1785؛ مور1903)؛ هناك تركيـز فى البيانـات الأخلاقية العلمانية المعاصرة على مفاهيم مثل القبول والحريـة، إلا أن مـن الظـاهر أن هـذا التركيز لم يترك إلا حيزا صـغيرا لمـا يكـون لـه أخلاقيـا صـلة وثيقـة بالموضـوع (رولـز 1971). الإمتداد الثانى المقترح هو للكيانات غير البشرية، مثل الحيوانات الحساسة، أو الأشياء الحيـة، أو الطبيعة ككل. طرح داروين أن هذا سيكون الطرف النهائى لمد مشاعرنا الرقيقة الأخلاقيـة (داروين 1871). يبدو أنه لا يوجد الكثير من المجموعات الاجتماعية الحديثة تتقبـل وجـود القيمة الأخلاقية الجوهرية للطبيعة، إلا أن هذه الفكرة قد حاج بها بقوة مفكـرون قليلـون، خاصة فى آخر مائة عام (ليوبولد 1949؛ رولستون 1988).

5.5 الاستنتاجات

ترسـم هـذه الخطـة المؤقتـة خريطـة المسـار العـام الـذى ربمـا اتخـذه التنظـيم الاجتماعى، والأخلاقيات، والدين، والعوامـل السـالفة لهـم عـبر سـياق التـاريخ. الفـرض الكامن فى الأساس من هـذه المحاجـة بأكملهـا هـو أن هـذه السـمات الـثلاث البشريـة المعقدة تنحو إلى أن تتطور بأسلوب فيه علاقـة إرتبـاط، مـع البيئـات الاجتماعيـة التـى تجعل تغيرات أخلاقية معينة تكيفية، وهذه التغـيرات الأخلاقيـة تجعـل تغـيرات دينيـة معينة تغيرات تكيفية. فيما اقترح، فإن هذا الفرض قد يفسر بعض الجوانب الرئيسية فى التطور الأخلاقى والدينى، وهى أساسا تلك التى ألقيتُ ضوءا قويا عليها. على أنه حتـى إذا كان هذا الفرض تفسيريا، فإنه من غير المرجح أن يكون هو التفسير الحصرى، وذلـك لأن الأخلاقيات والدين كلاهـما مـن الظـواهر المعقـدة ومـن الظـاهر أن لهـما جوانـب مختلفة تخدم وظائف متمايزة (لاتى 2003، لاتى و وينشتين 2005).

هناك نزعتان أساسيتان واضحتان فى هذه الخطة. الأولى هى التقدم من اجتماعيات ما قبل الأخلاق إلى الأخلاقيات المحدودة ثم المعممة، ويكون ذلك مقرونـا بالتقـدم مـن النزعة الحياتية لما قبل الدين إلى الدين المحدود ثم المعمم. النزعة الثانية هـى التوسـع

فى خطوات متدرجة لمشاركاتنا الوجدانية الأخلاقية إلى دوائر إجتماعية أكثر شمولا. فيما اقترح، أرى أن أيا من هاتين النزعتين هى لسوء الحظ لا تدل على تحسن أخلاقى متأصل فى المجتمع. ما أقترحه بدلا من ذلك هو أن أسلافنا اتجهوا إلى تعميم الأخلاقيات والدين وتوسيع المشاركات الوجدانية الأخلاقية لأن البيئات الاجتماعية الجديدة جعلت هذه التغيرات مفيدة لهم، وذلك بسبب تزايد التواصل ومصاحبة أناس على صلة قرابة بعيدة. وبالتالى، فإنى أتنبأ بأن أعضاء المجتمعات الجزيرية الباقية الآن، بل حتى الثقافات الثانوية داخل المجتمعات الكوزموبوليتانية، هى وإن لم تكن كلها جوهريا أقل أخلاقية إلا أنها ربما لم تعمم ديانتها أو أخلاقياتها أو لم تمد من مجال الاعتبارات الأخلاقية إلى الحد الذى تطرحه هذه الخطة بالنسبة لزمننا الحالى. وبالإضافة، فإننى أتنبأ أنه إذا حدث لسبب ما أن تغيرا فى البيئة الاجتماعية جعل من التقلص فى التشاركات الوجدانية الأخلاقية أمرا تكيفيا، فإن هذا المجتمع سوف "ينكص" مرتدا بسرعة. ومع ذلك فإن من المرجح أن التفاعل البشرى عبر الكرة الأرضية سيستمر فى التزايد فى شدته وإنتشاره مع استمرار تطور وسائل السفر والإتصال، مما ينتج عنه دائما المزيد من الضغط الاجتماعى لتعميم المعايير الأخلاقية المفيدة للمجتمع. إلا أننا نعيش فى عصر من اللايقين بالنسبة للدين. الكثير من المجتمعات الحالية تسعى لتشجيع الإلتزام بالمعايير الأخلاقية المشتركة، ولكن بدون الرجوع إلى دين معمم يعطى لها وزنا أعظم. يترتب على ذلك مجموعة ضاغطة من الأسئلة، كالتساؤل عما إذا كان الدين ينبغى أن يجرى عملياته فى المجال الجماهيرى، أو كيف يكون ذلك، أو التساؤل عما إذا كانت المشاركة الطويلة الزمن فى التطور المشترك بين الأخلاقيات والدين والبنية الاجتماعية هى مما ينبغى أن تنفصل جزئيا أو بالكامل، وكيف ستؤثر هذه البدائل فى المجتمع. الجانب المشرق فى موقفنا الحالى هو إتاحة المرحلة الثامنة المذكورة أعلاه : من المحتمل حاليا أن نسبة كبيرة من الأفراد أكبر مما فى أى وقت آخر فى التاريخ البشرى، لها الحرية فى أن تستكشف مسائل صعبة أخلاقية ودينية.

مراجع الفصل الخامس

Aiello L C, Dunbar R I M (1993) Neocortex size, group size, and the evolution of language. Current Anthropology 34:184–193

Alexander R D (2005) Evolutionary selection and the nature of humanity. In: Hosle V, Illies C (eds) Darwinism and Philosophy. University of Notre Dame Press, Notre Dame

Alexander R D (1992) Biological considerations in the analysis of morality. In: Nitecki M H, Nitecki D V (eds) Evolutionary Ethics. SUNY Press, Albany, NY

Alexander R D (1990) How did humans evolve? Reflections on the uniquely unique species. University of Michigan Museum of Zoology Special Publication 1:1–38

Alexander R D (1989) Evolution of the human psyche In: Mellars P, Stringer C (eds) The Human Revolution. University of Edinburgh Press, Edinburgh

Alexander R D (1979) Darwinism and Human Affairs. University of Washington Press, Seattle

Alexander R D (1978) Natural selection and societal laws In: Engelhardt H T Jr, Callahan D (eds) Morals, Science, and Sociality. Hastings Center Institute of Society, Ethics, and the Life Sciences, Hastings-on-Hudson, NY

Barton R A (1996) Neocortex size and behavioral ecology in primates. Proceedings of the Royal Society of London B 263:173–177

Bowles S (2006) Group competition, reproductive leveling, and the evolution of human altruism. Science 314:1569–1572

Brace C L (1995) The Stages of Human Evolution, 5th edn. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ

Chapais B, Berman C M (2004) Kinship and Behavior in Primates. Oxford University Press, New York

Chapais B (2001) Primate nepotism: what is the explanatory value of kin selection? International Journal of Primatology 22:203–229

Chase P G, Dibble H (1987) Middle Paleolithic symbolism: a review of current evidence and interpretations. Journal of Anthropological Archaeology 6:263–296

Clutton-Brock T H (1991) The Evolution of Parental Care. Princeton University Press, Princeton

Connor R C (1995a) Impala allogrooming and the parcelling model of reciprocity. Animal Behavior 49:528–530

Connor R C (1995b) Altruism among non-relatives: alternatives to the 'Prisoner's Dilemma'. Trends in Ecology and Evolution 10:84–86

Darwin C (1871) The Descent of Man and Selection in Relation to Race, 1874 edn. John Murray, London

de Waal F B M (2005) A century of getting to know the chimpanzee. Nature 437:56–59

de Waal F B M (1996) Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals Harvard University Press, Cambridge, MA
Dunbar R I M, Knight C, Power C (eds) (1999) The Evolution of Culture: An Interdisciplinary View. Rutgers University Press, New Brunswick, NJ
Flinn M V, Geary D C, Ward C V (2005) Ecological dominance, social competition, and coalitionary arms races: Why humans evolved extraordinary intelligence. Evolution and Human Behavior 26:10–46
Ghiglieri M P (1987) Sociobiology of the great apes and the hominid ancestor. Journal of Human Evolution 16:319–57
Gowlett J A J (1992) Early human mental abilities In: Jones S, Martin R, Pilbeam D (eds) The Cambridge Encyclopedia of Human Evolution. Cambridge University Press, Cambridge, UK
Hammerstein P (2003) Why is reciprocity so rare in social animals? A protestant appeal. In: Hammerstein P (ed) Genetic and Cultural Evolution of Cooperation. MIT Press, Cambridge, MA
Hole F (1992) Origins of agriculture In: Jones S, Martin R, Pilbeam D (eds) The Cambridge Encyclopedia of Human Evolution. Cambridge University Press, Cambridge, UK
Humphrey N (1976) The social function of intellect. In: Bateson P P G, Hinde R A (eds) Growing Points In Ethology. Cambridge University Press, Cambridge
Irons W (2005) How has evolution shaped human behavior? Richard Alexander's contribution to an important question. Evolution and Human Behavior 26:1–9
Jurmain R, Nelson H, Kilgore L, Trevathan W (1997) Introduction to Physical Anthropology, 7th edn. Wadsworth Publishing, Belmont, CA
Kant I (1785) Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals, 1898 edn. Longmans, Green, London
Key C A, Aiello L C (1999) The evolution of social organization In: Dunbar R I M, Knight C, Power C (eds) The Evolution of Culture: An Interdisciplinary View. Rutgers University Press, New Brunswick, NJ
Lahti D C, Weinstein B S (2005) The better angels of our nature: group stability and the evolution of moral tension. Evolution and Human Behavior 26:47–63
Lahti D C (2004) "You have heard... but I tell you...": a test of the adaptive significance of moral evolution. In: Clayton P, Schloss J (eds) Evolution and Ethics. Eerdmans, Grand Rapids, MI
Lahti D C (2003) Parting with illusions in evolutionary ethics. Biology and Philosophy 18: 639–651
Landers J (1992) Reconstructing ancient populations. In: Jones S, Martin R, Pilbeam D (eds) The Cambridge Encyclopedia of Human Evolution. Cambridge University Press, Cambridge, UK
Langergraber K E, Mitan, J C, Vigilant L (2007) The limited impact of kinship on cooperation in wild chimpanzees. Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America 104:7786–7790
Leeming D (2005) Prehistoric mythology of the Neolithic. In: Leeming D (ed) Oxford Companion to World Mythology. Oxford University Press, New York
Leopold A (1949) A Sand County Almanac 1968. Oxford University Press, New York
Melis A P, Hare B and Tomasello M (2006) Chimpanzees recruit the best collaborators. Science 311:1297–1300
Mellars P (2004) Neanderthals and the modern human colonization of Europe. Nature 432:461–465
Moore G E (1903) Principia Ethica, 1948 edn. Cambridge University Press, Cambridge
Pettigrew T F, Tropp L R (2006) A meta-analytic test of intergroup contact theory. Journal of Personality and Social Psychology 90:751–783
Pinker S (1997) How the Mind Works. W W Norton, New York
Potts R (1992) The hominid way of life. In: Jones S, Martin R, Pilbeam D (eds) The Cambridge Encyclopedia of Human Evolution. Cambridge University Press, Cambridge, UK
Rawls J (1971) Justice as reciprocity. In: Gorovitz S (ed) Utilitarianism. Bobbs-Merrill, New York
Reeve H K (1998) Acting for the good of others: kinship and reciprocity with some new twists. In: Crawford C, Krebs D L (eds) Handbook of Evolutionary Psychology: Ideas, Issues, and Applications. Lawrence Erlbaum Associates, NJ

Reno P L, Meindl R S, McCollum M A, Lovejoy C O (2003) Sexual dimorphism in Australopithecus afarensis was similar to that of modern humans. Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America 100:9404–9409
Roes F L, Raymond M (2003) Belief in moralizing gods. Evolution and Human Behavior 24:126–135
Rolston H III (1988) Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World. Temple University Press, Philadelphia
Ruff C B, Trinkaus E, Holliday T W (1997) Body mass and encephalization in Pleistocene Homo. Nature 387:173–176
Smart N (1976) The Religious Experience of Mankind, 2nd edn. Scribners, New York
Smirnov Y (1989) Intentional human burial: Middle Paleolithic (last glaciation) beginnings. Journal of World Prehistory 3:199–233
Steadman L B, Palmer C T, Tilley C F (1996) The universality of ancestor worship. Ethnology 35:63–76
Summers K (2005) The evolutionary ecology of despotism. Evolution and Human Behavior 26:106–135
Susman R L (1994) Fossil evidence for early hominid tool use. Science 265:1570–1573
Tomasello M (1999) The human adaptation for culture. Annual Review of Anthropology 28:509–529
Trivers R (1971) The evolution of reciprocal altruism. Quarterly Review of Biology 46:35–57
Twiss K C (2007) The Neolithic of the southern Levant. Evolutionary Anthropology 16:24–35
Whiten A (2005) The second inheritance system of chimpanzees and humans. Nature 437:52–55

الفصل السادس

هل هناك لجوانب التصور الفكرى بالأديان دور معين فى إيكولوجيا السلوك لبشرى ؟*

جورجن كونز

ملخص : يطرح رينولدز وتانر فى كتابهما "بيولوجيا الدين " الحجة بأن الديانات تحدث حقا سلوكا تكيفيا (وهى حجة ترد أيضا فى المناقشات الجارية حاليا عن وجود أصول بيولوجية للدين). وفقا لذلك فإن محتوى الأديان يتنامى عن طريق الانتخاب الطبيعى ويعتبر أنه يتعاظم لأقصى حد كإمتداد ثقافى للصلاحية الوراثية. المقصود بالمقال الذى نتناوله هنا أن نبين أنه بدلا من ذلك فإن الأديان نتيجة لتطور الإشارات وأنها تعتبر أداة تعاون تفيد فى كل الأغراض وأنه فيما عدا ذلك لايجب بالضرورة للمزايا

* J. Kunz (☒)
Doenbergstr, 3. 34119 Kassel, Germany: Fachbereich IV (Ethnologie). Universitat Trier,=
=Universitatsring 15, 54296 Trier
e-mail: kunz.juergen@arcor.de
E.Voland, W. Schiefenhovel (eds.), The Biological Evolution of Religious Mind
And Behavior, The Frontiers Collection, DOI 10.1007/978-3-642-00128-4_6.

التكيفية أن تكون مرتبطة معها. الكثير من جوانب التصور الفكرى بالدين ليست لها علاقة بالسلوك. ومع ذلك فإنه يمكن للجوانب المتعلقة بالسلوك أن تكون ضارة من حيث التكاثر. الدين يتطور عن طريق ما فيه من إمكان لخلق الثقة والزيادة فى التعاون بين المؤمنين به، حتى يمكن إنجاز ذلك، يستخدم الدين ما يصعب تزويره من الإشارات والشهود فوق الطبيعيين. وهو هكذا يتيح للأفراد أن يقدموا أنفسهم كشركاء يعتمد عليهم فى التعاون. ما يزعم من معلومات تكيفية هى من جانب مقيدة بزمن ظهور المفهوم الدينى، ومن الجانب الآخر، فإنها تمثل ظاهرة هامشية، وذلك لأن الدين لايخاطب فحسب نظم الإستدلال المعرفية والسيكوبيولوجية وإنما يخاطب أيضا نظم الاستدلال التى تقودها القيم الثقافية.

6،1 النجاح الثقافى والتكاثرى : نظرية رينولدز وتانر

رينولدز وتانر بإيجاز ووضوح : يعرّفان الدين بأنه الإيمان المفرط الفردى بسلطة غير مرئية، تقدم القيم والرموز التى يعزى لها نوعية لواقع بمرتبة راقية، والدين يقدم التوجيه للسلوك التكاثرى، وذلك لأنه يعكس الظروف الإيكولوجية. تتأسس هذه المقاربة على فرض النجاح الثقافى والتكاثرى لأيرونز (أيرونز 1979)، وهى

جدول 6،1 رينولدز وتانر. انتخاب - آر (r) وانتخاب - كيه (k) ودورة الحياة (رينولدز وتانر 1983؛ رينولدز 1997)

دورة الحياة	انتخاب - كيه k	انتخاب - آر r
الحمل	القليل أفضل	الكثير أفضل
قتل الرضع	موافق عليه	لايوفق عليه
الزواج	زواج متأخر	زواج مبكر
الطلاق	إعادة الزواج غير موافق عليها	إعادة الزواج مفضلة
الموت	صدمة	متقبل
المرض	التدخل والعلاج	الاستسلام

تستخدم نموذج انتخاب آر (r) وانتخاب - كيه (k) للإيكولوجيا السلوكية (رينولدز وتانر1983): فى المناطق التى تكون فيها ظروف إيكولوجية غير مستقرة تدعم الديانات التكاثر المبكر المتكرر. على عكس ذلك، فإنه فى البيئات المستقرة تؤثر الديانات فى البشر فى الإتجاه المضاد ليكون لديهم أطفال أقل، وليستثمروا فى تنميتهم، وما يمنح للاتفاق عليهم؛ وتعليمهم، وإعدادهم للتنافس فيما يتعلق بالموارد (جدول 6،1).

وجهات النظر هذه تدعمها بيانات إمبريقية تتعلق بأديان العالم. يضع رينولدز وتانر الاسلام والهندوسية عند نهاية الانتخاب - آر، والبروتستانتية من الجانب الآخر توضع عند نهاية الانتخاب - كيه من الخط المتصل للتكاثر. البوذية واليهودية موضعهما بين هذين القطبين. هكذا يستطيع المؤلفان أن يحددا الاختلافات بين البلاد الهندوسية والإسلامية من جانب، والبلاد المأهولة بالبروتستانت من الجانب الآخر فيما يتعلق بمعدلات الولادة، ومعدلات الخصوبة الكلية، وتوقع العمر عند الميلاد، ومعدلات وفيات الرضع وذلك عند مستوى له مغزى حيث P تساوى 0,0001 . من الناحية الأخرى لايوجد فرق له مغزى فيما يتعلق بالمعلومات الديموجرافية بين البلاد الكاثوليكية الرومانية والبلاد البوذية. السبب بالتالى، كما يراه المؤلف، هو "المبادئ"، والدوجما، و"القواعد" فى الأديان الشاملة، لأن هذه تحوى معلومات حول سن الزواج، واستخدام موانع الحمل، وحجم الأسرة المتوقع، والإجهاض، وإعادة الزواج (رينولدز 1997).

ومع ذلك فإن هذا الإرتباط الحدسى الذى يبدو معقولا، يثير التساؤل عن السبب فى أن البشر يحتاجون إلى دعم الدين فى إتخاذ قراراتهم عن التكاثر. ما أعنيه هو أن هناك بالفعل عددا من الميكانزمات غير الدينية المتحكمة فى السلوك ولها الإمكان لأن تكون تكيفية، مثال ذلك : هيا لتعرف المعنى والنتائج التى تترتب على شكل معين من السلوك (دورهام 1991)، هيا لتسلك مثل أقرانك، بالنزعة للتوافق بوجه عام أو التوجه تجاه الوالدين و/أو الأفراد الناجحين. (هنريش وبويد 1998؛ بويد وريتشرسون 1985). بل إن رينولدز يقر حتى بأن التغيرات الثقافية لا تحدث عن طريق رجال الدين وإنما تنبع من الظروف الاقتصادية - الاجتماعية للأفراد العاديين (رينولدز1997). من الواضح أن الأفراد يجدون حلولا تكيفية بدون أن يكون عليهم أن يوجهوا أنفسهم تجاه الدين. وهكذا فإن شباب البالغين الذين يكون اندماجهم الاجتماعى ضئيلا هم والفقراء والمعدمين يُظهرون ميلا للاهتمام "بآفاق قصيرة زمنيا" (اختيار- آر)، ويكون هذا حقا مستقلا عن الثقافة (والدين) التى يعيشون فيها (ويلسون 2007). تبين أيضا أبحاث المسح فيما بين الثقافات أنه فى الجماعات العرقية التى ينخفض فيها مستوى المعيشة منحدرا ستوجد عندها أنماط سلوك أكثر عدوانية هى بالأولى

أنماط سلوك بالانتخاب - آر (إمبر وإمبر 1997). ومن هنا فإن الموهبة السيكوبيولوجية للهوماسابينز (الإنسان العاقل) تتيح أيضا رد فعل مرن للتغير البيئى. ماذا يمكن إذن للدين أن يضيفه ويبرر ما له من تكلفة بالغة بوجه خاص ؟ إذا كان السبب الأساسى هو الإمداد بخطوط إرشاد تكيفية لكل فرد، لماذا إذن لا يكفينا مجرد الرجوع إلى المعرفة المحلية أو إلى حكايات جريمز ؟

6،2 الشّغل الدينى للعقل البشرى

الجين ليس ضروريا من أجل القرارات بشأن التكاثر. السبب فى أن رينولدز وتانر هما مع ذلك يربطان بين بعض جوانب التصور الفكرى للدين مع الزيادة فى الصلاحية التكاثرية سبب يرجع للخاصية المحورية للدين : فهو يغلف ما يوجد حاليا من نظم الاستدلال السيكوبيولوجية للبشر بل حتى نظم الاستدلال الثقافية. لوسون وماك كولى من علماء الأنثربولوجيا الثقافية (1900، وأنظر أيضا مالى وباريت 2003) وهما من بين أول من أمكنهم البرهنة على وجود هذا الارتباط بمكون محورى للدين، وهو الشعائر. من الممكن أن ينسب للشعائر وجود بنية واضحة - مستقلة تماما عن الدين. الدين يستغل هذه القدرة فى أنه يدمج ببساطة المساهمين فوق الطبيعيين هم و/أو شئ ما "مقدس" عند إحدى النقاط أثناء العملية الشعائرية.

إلا أن الأمر لا يقتصر على أدلة من الشعائر لهذا المطلب تستمد عن طريق الدين. ذلك ان بوير عالم الأنثروبولوجيا المعرفية (2001) وباريت عالم السيكولوجيا المعرفية (2004) يبينان أن تخيل مساهمين فوق طبيعيين يمكن أيضا أن يكون مستمدا من ميكانزمات معرفية بسيطة فى الحياة اليومية، بمعنى أنها هكذا تكون "طبيعية". هناك بعض أمثلة لذلك : فى البيئات الخطرة عند أسلافنا - حيث يكون الإنسان والحيوانات هم المفترس والفريسة - سيحبذ الانتخاب الطبيعى، فى حالة الشك، الأفراد الذين يفترضون وجود مفترس. يؤدى هذا إلى نظام إدراك فائق الحساسية للاعبين المختفين. هذا هو السبب فى أن البشر فى كل مكان ينحون إلى رؤية عيون فى بيئتهم - أو "وجوه فى السحب"، كما وصفها جوثرى (1993) فى مقاربته الموجهة، حيث يُفهم الدين كنتيجة لنزعة التشبيه بالإنسان. لا مفر من أن الكثير من هؤلاء المساهمين "المتخيلين" يبقون غير مرئيين، وغالبا مالا يكون لهم حتى أى وجود. وبالإضافة، فإن المخ البشرى ينتج باستمرار تفسيرات للأحداث ويصنف الخبرات لفئات أنطولوجية موجودة من قبل.

وبالتالى، فإن التخيلات ينتج عنها إشراك الوعى، والانفعالات، والمقاصد فى هذه العوامل المساهمة غير المرئية (بوير 2001).

ولهذا السبب أيضا، فإن تخيلا مشابها لتخيل الطفولة للموت يدعم مفاهيم المساهمين فوق الطبيعيين ومن الضرورى بالنسبة للباحثين عن الطعام أن يعرفوا حدسيا ما إذا كان أحد الحيوانات ميتا بالفعل أو ما إذا كان الخطر لايزال متوقعا. على الرغم من أن الأطفال يمكنهم أن يتخيلوا أن الشخص الميت لا يستطيع بعد أن يتحرك، ولا أن يكون جائعا، أو يحس بالألم، إلا أنه من الأصعب كثيرا عليهم أن يفهموا أن الميت لاتكون لديه بعد أى رغبات أو احتياجات. حياة الأفراد بعد الموت كأسلاف أو أرواح هى على الأقل حل معقول لهذا التعارض المعرفى بين الوعى (الأفراد لايعودون بعد موجودين) والمعرفة (الأفراد لهم حاجات مستمرة ويسعون لأهداف) (بوير 2001؛ بيرنج 2002). من الواضح أنه من أجل وجود خالق ستكون العمليات المعرفية مسئولة هى أيضا. الأطفال خالقون بالحدس، حيث أنهم يدركون البيئة الطبيعية على أنها قد خلقتها قوة فوق طبيعية - وليس البشر (باريت 2004؛ باريت وآخرون 2001؛ أنظر ريتشرت وسميث هذا الكتاب).

هناك مثل إضافى لوظيفة العمليات المعرفية من خلال الدين وهو مبدأ التبادل بالمثل، وهو مبنى على "خوارزم العقد الاجتماعى " حسب نظرية علماء فى علم النفس التطورى (كوزميدس و توبى 1989؛ سومر 1993؛ بركرت 1996). التبادل بالمثل يوفر وسيلة للنشر لتبادل هدية مع عودة هدية. هناك أيضا الخضوع للسلطات (بركت 1996؛ وأنظر فيرمان فى هذا الكتاب) ومبدأ "النقاء والخطر" وهما مما يجب ذكره هنا. المبدأ الأخير مرتبط بدوجلاس (1966) بتأثير يقلل من التعقد، ومرتبط، ببوير(2001) بضرورة التعامل مع الموتى من الحيوانات والبشر بحذر بسبب مخاطر العدوى.

الأديان بالإضافة لذلك تنشط الانفعالات مثل الحب، أو الكره، أو الغيرة. وكمثل، فإن الفيلسوف دينيت يفترض أن الدين فوق كل شئ يستغل القدرة المتطورة للحب الرومانسى (دينيت 2006). الدين أيضا يُعنى بأوجه القلق الوجودى البشرى، مثل الموت، والمرض، والكوارث، والألم. والوحدة (كما مثلا عند العثور على رفاق متخيلين كما يفعل الأطفال فى كثير من الأحيان (تايلور 1999)، وعدم الإنصاف، وألا يكون المرء مرغوبا فيه (بواسطة الوالدين مثلا)، أو الضياع (أتران 2002). إضافة لذلك، فإن معظم الأديان تستثير احساسات أتباعها، كما مثلا فى: المعمار، والموسيقى، والشموع، والروائح، مثل البخور (دينيت 2006).

إذا كانت الأديان تتعامل على نحو شامل إلى هذا الحد مع نظم الاستدلال الوجداني والمعرفي، فسيكون من المعقول تماما أن هذا يصدق أيضا فيما يختص بالمعارف، والقيم، والرغبات، ووعى المشاكل عند المتأثرين من البشر. ما ينتج هكذا من يقين حدسى (بوير 2001) - أو "هذه النسمة من الواقعية" كما سماها جيرتز (1966) - هو أحد الخصائص المحورية للدين. إتصاف الأحداث الدينية بالوجود "الكلى" فى كل مكان وزمان يدعم بوجه خاص اليقين الحدسى بوجود عوالم متخيلة. حتى تكون الديانات ناجحة وتصل إلى الناس يجب ان تستعمل صورا فكرية متعددة، بما فى ذلك التمثيلات العقلية للثقافة ! على هذا النحو، فإن الصلاحية الثقافية، (والصلاحية الثقافية هى : مقياس لدرجة لياقة البنية الثقافية للتكرار (دورهام 1991) هذه الصلاحية الثقافية لجوانب التصور الفكرى بالدين ستعتمد على الحاجة أيضا إلى توضيح الظروف الإيكولوجية.

يتضح هذا بوجه خاص من حقيقة أن المفاهيم الدينية يمكن أن تستمد من حقائق إجتماعية - إيكولوجية. وبالتالى، فإن تخيل الساحرات مثلا له علاقة إرتباط إيجابية بترتيب الطبقات الاجتماعية بينما تكون للشامانية علاقة إرتباط سلبية. المفاهيم العالية عن الرب لها علاقة إرتباط إيجابية بالنزعة الرعوية Pastoralism وأهمية الأسلاف والموارد مثل إمتلاك الأراضى (ميردوك1980). الدين يصل بالإمكان إلى كل أرجاء الحياة ويجهز القيم المنقولة به بمطلب الشرعية على نحو منسق تنسيقا فائقا. وبالتالى، فإن كل الديانات الشاملة تؤدى إلى نتيجة تتباين مع ما فى "المجتمعات التقليدية صغيرة الحجم" التى ليس من النادر فيها التصريح بإفادات بأن شيئا مثل "الدين" غير معروف بالمرة، حيث ان هذه تكون مرتبطة إرتباطا لاينفصم بالعالم "الدنيوى" (تانر1997). أما الديانات الشاملة فينتج عنها إذن فوق كل شئ، الوهم بأنها ستقدم شبكة مغلقة من المعانى، مركبة ودائمة وموجهة للسلوك، لايكون لها وجود بدون الدين. هذا البناء لمطلب الشرعية فائقة التنسيق يجعل الآراء الشائعة فى العالم، او المعرفة المحلية، او الحلول السلوكية - التى تولد نفسها منبثقة من التجهيز السيكوبيولوجى للبشر - يجعل هذا كله يظهر أساسا على انه نقاش دينى (انظر كتاب ويلسون) (ويلسون2002) هو نقاش دينى للتاريخ التطورى للمبدأ المسيحى المحورى : مبدأ التسامح).

يناقش تانر علاوة على ذلك "كيف تتناول المعلومات الدينية امر "التغير التكنولوجى" (تانر1997) وانها تقيد الموضوع بعبء ثقيل لأنها تخطئ فهم الجوانب الأيديولوجية المصاحبة للدين على أنها الظاهرة الفعلية "للدين". يمكن حذف كلمة "الدينية" من هذه الجملة. الدين يستخدم ويصاحب المعرفة المحلية، بدلا من أن يكون مصدرها الأصلى.

بالإضافة لذلك فإن التغيرات الإجتماعية والإيكولوجية تؤدى إلى حقيقة أن القيم الثقافية التى ينقلها الدين يمكن، عند الضرورة، أن تكون بعيدة إلى حد له قدره عن الحلول التكيفية للمؤمنين. جوانب التصور الفكرى بالدين هى فى معظمها معرفة محلية من الماضى. الظروف الاجتماعية والإيكولوجية التى يعيش فيها المسيحيون، والهندوس، والمسلمون، والبوذيون لم تبق ثابتة عبر القرون. إذا كان ينبغى هكذا للديانات أن يكون لها بالفعل تأثير حاسم فى اسلوب حياة البشر، فإنها لابد أيضا من أن تؤدى حتما إلى سلوك تكاثرى فيه خلل وظيفى (فيما عدا الدين الذى يكيف نفسه دائما للظروف الجارية).

يفترض رينولدز وتانر أن كل جوانب التصور الفكرى الخاصة بالطوائف المسيحية لها تأثير فى تشجيع إنجاب الكاثوليك اكثر مما عند البروتستانت. إلا أنه فى أوروبا حاليا هناك بلاد كاثوليكية تبدو ظاهريا أكثر تشجيعا للإنجاب وهى إيطاليا وأسبانيا، على أن البلدين يتميزان بمعدلات تكاثر أقل من البلاد البروتستانتية (كوهلر وأخرون2002). من الواضح فى البيئات الإجتماعية - الأيكولوجية، المتغيرة أن الدين الكاثوليكى ليس بأى حال مصحوبا بسلوك تكاثرى من نوع إنتخاب - آر بالنسبة لعلاقته بالدين البروستانتى.

من المؤكد أنه لايزال هناك تفسير آخر أيضا. الدين إذن ليس فحسب غير ضرورى، ولكنه أيضا غير كاف لتفسير القرارات التكاثرية على المستوى المباشر. البشر فيما يتعلق بقراراتهم يعتمدون على الدين إعتمادا جزئيا فقط..

6.3 الثقافة، وجوانب التصور الفكرى بالدين، وتاثيرها فى السلوك : مثال قتل الرضع

تطور السلوك الفردى يفهم فى الإيكولوجيا السلوكية على أنه نتيجة تفاعل أحد الجينات / مع البيئة. يجعل هذا من المستحيل تقسيم السلوك إلى أنواع وراثية وأنواع مؤسسة على الوسط (فولاند 1993). فى الحقيقة يتحكم البشر أيضا فى مشاكل إعاشتهم عن طريق قدرتهم الثقافية - وهى نتيجة للانتخاب الطبيعى. هذه الحقيقة أدت بعلماء الإيكولوجيا السلوكية إلى إنكار الديناميات الثقافية التى تتجاوز وظيفيات الخدمة المباشرة للنجاح التكاثرى أو أنهم على الأقل يتجاهلون هذه الديناميات. ظلت جوانب التصور الفكرى للثقافة - وفقا لعالم الإيكولوجيا السلوكية كرونك (1995) - وهى تعتبر لزمن طويل جزءا من المظهر الوراثى البشرى، وهو مثلا يقول فى مقاله، "هل هناك دور للثقافة فى الايكولوجيا السلوكية للإنسان ؟" عنوان مقالنا موجه لهذه

الدراسة. على الرغم من أن الثقافة قد عرفت فيما يتصل بذلك على انها معلومات، إلا أنها عولجت كسلوك.

تم بوضوح رفض وجود مفاهيم للثقافة خارج المادة (دورام1991). إذ يفعل كرونك ذلك فإنه لايحاج بأن الثقافة ظاهرة أثيرية غير مادية مستقلة تماما عن السلوك. على العكس من المقاربات التأويلية التى تسمى "نظريات التصور الفكرى للثقافة" بواسطة كيسنج (1974، وأنظر أيضا كرونك1995)، فإن كرونك يعتبر أن جوانب التصور الفكرى للثقافة هى بالأحرى وحدات وظيفية يمكن استخدامها استراتيجيا فى الصراع من أجل الموارد. تطور هذا الجانب من الثقافة عندما نمى البشر تمثيلا عقليا للثقافة، وبالتالى فإنهم هكذا نموا أيضا مفهوما لتمثيلات عقلية لأعضاء الجماعة الآخرين ومصالح الأفراد الأخرين. مع هؤلاء الأعضاء فى الجماعة يتشارك البشر فى واقع مفاهيمى، يساعد فى تشكيل السلوك البشرى، إلا أنه وفقا لكرونك يجب فصله منطقيا وإمبريقيا عن الثقافة، لأن الثقافة تشمل إلى حد له قدره القرارات الجماهيرية (كرونك1995، دورهام1991).

على أن رينولدز وتانر يحاجان بأن القيم الثقافية يتم نقلها مع جوانب التصور الفكرى بالدين، وذلك لأنها تؤدى إلى سلوك تكاثرى ناجح. هذه المقاربة التى تفيد بأن كل واحد يمكن أن يستفيد تفترض على نحو فيه إجبار وجود صلة بين جوانب التصور الفكرى للثقافة هى والسلوك. يطالب كرونك بالتمييز بين الثقافة ومظاهر الثقافة - السلوك، خاصة السلوكيات الشائعة ومنتجاتها المادية - وبهذا فإنه يتجنب زعمين لايمكن مطلقا دعمهما. هناك من جانب النتيجة الدائرية بأن ما يتم الكشف عنه إمبريقيا يكون تكيفيا فى الظروف المحلية، وهناك من الجانب الآخر المفهوم بأن البشر متلقون سلبيون لبيئتهم الثقافية. معظم علماء الايكولوجيا السلوكية. لم يصنعوا هذا التمييز، وهكذا فإنهم لم يهتموا مطلقا بجوانب التصور الفكرى بالثقافة. وهم فيما يحتمل قد غفلوا عن الانتباه إلى أن تطور "الهوموالرمزوى، Homo symbolicus" قد أدخل بعدا جديدا تماما للصراع الداروينى من أجل الموارد. هذا هو مافعلوه، وإن كان دوكنز وكريبز (1978) قد أشاروا من قبل فى 1978 إلى حقيقة أن الإشارات البيولوجية هى أيضا نتيجة تطور مشترك بين المستغلين من مرسلى الإشارات هم ومتلقى الإشارات، الذين يجابهون هذا الاستغلال بالانتخاب الاجتماعى للإشارات التى يصعب تزييفها. وبالتالى فإن التواصل يحدث غالبا فى منطقة الصراع بين المصالح المختلفة. وهكذا فإنه لايمكن توقع توافق مطلق فى السلوك بالنسبة لجوانب التصور الفكرى للثقافة.

هذا التناقض بين ثقافة التخيل وثقافة السلوك استمرت مناقشته لبعض وقت له فى الأنثروبولوجيا الثقافية (شنيدر1976، أنتويلر1988، جودنوف1981؛ داندرارد1992؛ ليش1954)، هكذا لاحظ جيرتز أن الرؤية الأفضل للثقافة لا تكون بإعتبارها تعقدات لأنماط سلوك جامدة، وإنما بإعتبارها مجموعة من ميكانزمات للتحكم - خطط، وقواعد، وتعليمات - للتحكم فى السلوك. وهو يقارن الثقافة ببرامج الكمبيوتر (جيرتز1973). فهذه يمكن أن يستخدمها البشر فى توافق بما يعتمد على الموقف و/أو الحاجة.

على هذا النحو يلطّف كرونك، على الأقل جزئيا، من النزاع العلمى بين الإيكولوجيا السلوكية "ونظريات التصور الفكرى" للأنثروبولوجيا الثقافية وذلك بأن يقرر أن التفاعل داخل العوالم الرمزية هو وإتاحة هذه العوالم ليس مفيدا فقط فى أن يمرر المعلومات التى تزيد الصلاحية، وإنما هو أيضا منصة لغرس الصور، والتوصل للمعلومات، ويجعل من الممكن الانتفاع بالبشر الآخرين لفائدة المرء الخاصة. تطور القدرة على التفاعل الثقافى والرمزى تؤدى هكذا أيضا إلى القدرة على تنمية تمثيل عقلى للمفاهيم الجموعية. الاستعداد للإشارة، وللفعل فى صالح الشركاء فى التعاون أو فى صالح المجتمع يمكن أن يعنى الفارق بين النجاح والفشل فى بيئة اجتماعية بما يجعل التعاون محتما. هاهنا، لا يقتصر الأمر على وجود أهمية محورية للفعل وفقا لذلك حسب خطوط إرشاد معينة (ثقافية)، وإنما الأولى أن المهم هو التحكم فى المواقف الإجتماعية. وفقا لكرونك، فإن العالم الرمزى هو المادة الخاضعة للتفاعل-البيئة الثقافية-حيث يقع السلوك.إلا أنه لا يعكس جبريا السلوك الفعلى.

يطرح كرونك أمثلة عديدة جمعها علماء الأنثروبولوجيا الثقافية، وعلماء الاجتماع، وتبين إلى أى مدى يمكن أن يتسع التناقض بين إفادات البشر وسلوكهم وأيضا بين القيم الثقافية والسلوك الفعلى (كرونك 1995). وكمثل فإن الفلاحين الهنود أكدوا لكولدويل وآخرين أهمية دعم الأبناء لمعيشة المسنين (كرونك 1995؛ كولدويل وآخرون 1988، وأنظر كرونك 1995). وجد المؤلفون أن هذا يكون له علاقة مهمة بوجه خاص إن كان الوالدون يحوزون مواردا. ولكن إذا كانوا يحوزون مواردا لماذا ينبغى ان يحتاجوا لدعم أطفالهم ؟ الناس الذين لا موارد لهم هو بوجه خاص من يحتاجون لدعم أبناءهم. كنظير لذلك، المهنيون المسيحيون يهتمون بالأفراد الأكبر سنا خاصة إن كانوا يحوزون موارد مادية (دينيت 2006).

القيمة الكاشفة لهذه المناقشة هى استنتاج أن الأديـان هـى أيضـا إلى حـد كبـير لا تظهر محتوى له علاقة بالسلوك، فى حـين أن جوانـب الـدين المتعلقـة بالسـلوك تكـون إشارات خاصة موجهة لأفراد آخرين. من حيث البيولوجيا التطورية : فإنها ليست نتيجة للانتخاب الطبيعى، ولكنها بدلا من ذلك يكون أصلها من التطور الإشارى لإشارات أمينة (زهافى و زهافى 1997). وإذن، فإن جوانب التصور الفكرى المنقولة بالأديان تمثل أساسا أداة ثقافية تتيح للإنسان أن يتعامل مع مصالح متلقى الإشارات.

يمكن توضح ذلك بمثل التعامل مع قتـل الرضـع. فى رأى رينولـدز وتـانر أن رفضـه يصبح - تماما مثلما يكون دعم الأفراد كبار السن الـذى ذكرنـاه خصيصـا فـيما سـبق - يصبح جزءا من توجه لتأكيد الحياة كما تقدمه المسيحية. وبالتالى، فإن هـذا يمثـل نمطـا للانتخاب - كيه (k) الذى يوجه نحو الجودة. قتل الرضع ظاهرة شائعة جدا عند البشر والحيوانات. الأطفال الذين يولدون فى وقت غير مفضل، أو فيما يُحَس بأنـه وقـت غـير مفضل، كانوا يتعرضون، وما زالوا يتعرضون لاحتمال خطير كبير بأن يقتلـوا. كـذلك فـإن الأطفال الذين يعيشون فى ظروف صحية سيئة كثيرا ما كانوا (ومازالوا) يُقتلون على يـد والديهم. من وجهة نظر تعظيم الصلاحية الوراثية، فـإن هـذا السـلوك يمكـن أن يكـون تكيفيا تماما، لأن الوالدين يتلقون هكذا الفرصة لتركيز مواردهم على الأطفال الباقين مع تحسن فرصة بقاءهم أحياءا. منذ زمن العصور الوسطى حتى العصور الحديثة، كان قتل الرضع شائعا جدا فى أوروبا. مع نهضة المسيحية فى أوروبا، خضعت ممارسة قتل الرضـع للضغوط، لأنها أصبحت تعتبر من الخطايا (هردى 1999). يجب الآن على رينولدز وتانر أن يتحسبا للتساؤل عما إذا كان من الأمـور التكيفيـة مـن وجهـة نظـر مقاربـة النجـاح الثقافى والتكاثرى أن يتم قتل الأطفال إذا كان ذلك يؤدى إلى عدد أكبر مـن الأحفـاد. أو هل يكون من الأمور التكيفية إتباع قوانين الدين المسيحى لتنشئة أطفـال لـيس لـديهم إلا فرصة صغيرة للبقـاء أحيـاءا ؟ وفـر المسـحيون أنفسـهم الإجابـة عـن هـذه الأسـئلة. الكثيرون من المسـيحيين فى أوروبـا العصـور الوسـطى والأزمنـة اللاحقـة وجـدوا بعـض الطرائق لتجنب القيم المسيحية. أحد امثلة ذلك هى ممارسة التفسير بأن بعض الأطفال هم مجرد أطفال "مستبدلين". الأطفـال الرضـع المعتلـين يصـنفون بـأنهم عفاريـت غـير بشرية أو أطفال رضع لغيلان، تم استخدامهم بالاستبدال، ليحلوا بالفعل مكـان المواليـد الـبشر. هـذا النـوع مـن المواليـد أصـبح يسـمى فى فرنسـا مولـود مسـتبدل "enfant change"، وفى ألمانيـا "Wechselbalg"، وفى انجلـترا طفـل جنـى "Fairy child" أو مستبدل "Changeling".

بالاضافة لذلك، حتى فى سياق ممارسة اللجوء للمرضعات، وجد المسيحيون فرصة لقتل الرضع. استطاع هردى أن يوضح أنه فى باريس فى القرن الثامن عشر كان 95% من كل الرضع يرضعون من مرضعة غير الأم. كان خمسون فى المئة من هؤلاء المواليد قد ولدوا فى الطبقة المتوسطة، حيث كان الرضع ينشأون غالبا على يد مرضعات غير الأم. إلا أن الكثير من الأمهات بدلا من أن ينشأ أطفالهن على يد مرضعة تعيش على مقربة منهن، فإنهن يقررن إعطاءهم لمرضعات يعشن بعيدا فى الريف. كان هذا نوع خاص من قتل الرضع، وذلك لأن معظم هؤلاء الأطفال كانوا يموتون (هردى 1999). فى هذه الحالة نجد أن جوانب التصور الفكرى فى الدين لم تؤد هكذا إلى سلوك تكيفى كما أن نتيجة سلوك هؤلاء المسيحيين لم تكن تتوافق مع قيم دينهم. فهم هكذا قد وجدوا طريقة للتوفيق على نحو رمزى بين ممارسة قتل الرضع هى والمسيحية بدون تغيير سلوكهم العملى. بهذا فإن الدين كثيرا ما يكون الضد بالضبط للإرشاد للسلوك التكيفى. الدين يتطلب تقديم قرابين (تكاثرية) من المؤمنين، يمكن استخدامها كإشارات تعاونية لأشخاص آخرين و/أو للمجتمع.

بالإضافة لذلك، فإن الكثير من مفاهيم الديانات العامة لايتم تقبلها مع إنعدام فائدتها (وكثيرا ما يكون ذلك حتى بسبب تعاليمها التى لا يمكن مطلقا تحقيقها)، وإن كان الأولى أن يكون ذلك بسبب إنعدام فائدتها. الملامح التى لا فائدة لها هى إشارات كاملة مُثلى داخل المجموعة / وخارج المجموعة (أتران 2002). على الرغم من أن جوانب التصور الفكرى للديانات، مثل الأساطير، هى "كلغة دينية" (إيلر 2007) - مثل اللغات عموما - تعزز التقدم لدرجة كبيرة؛ إلا أنها من الناحية الأخرى لا ترتبط بالضرورة بنتائج فعلية تترتب عليها. فى عالم يتغير هكذا دائما، يجب أن تكون تلك الجوانب نوعا من جوانب تصور فكرى للثقافة يكون مستقرا بوجه خاص، ولا يؤدى لإجهاد سلوك البشر أو يؤثر فيه فقط بدرجة صغيرة. سبب ذلك أن السلوك يتعرض لضغط مستمر من عمليات الانتخاب (الوراثى و) الثقافى (كرونك 1995). لهذا السبب وحده تستطيع المفاهيم الدينية أن تنتقل عبر آلاف السنين.

يتمشى هذا مع حقيقة أن الكثيرين من المؤمنين لايقتصر الأمر فى حياتهم اليومية على أنهم يبذلون فحسب اهتماما قليلا بدينهم، وإنما هم كثيرا ما لايعرفون أيضا أجزاء رئيسية منه (دينيت 2006؛ بوجل 1992). وبالتالى فإن سلوك البشر فى الحياة اليومية لا يحدث فقط أنه يختلف داخل الدين الواحد بين منطقة والأخرى، وإنما هو أيضا يختلف اختلافا له قدره داخل المجتمع الواحد.

كنتيجة توسطية، يمكن الآن القول بأن الأديان يمكن أن تحوى معلومات تؤدى لسلوك متكيف. إلا أن السبب يكمن فوق كل شئ فى حقيقة أن الديانات تصور بوضوح ما هو بشرى من المعارف، والقيم، والرغبات، والوعى بالصراعات أثناء زمن تشكيل أو خلق الديانات. بصرف النظر عن ذلك، فإن بعض الجوانب الدينية ليس لها أى تأثير فى السلوك، وهناك من الناحية الأخرى جوانب غيرها تسهم على نحو حاسم فى أسلوب الحياة. إلا أن هذه ليس فيها على نحو ملزم ما يفيد الصلاحية الشاملة، كما مثلا بالنسبة للقواعد المختصة بقتل الرضع أو بعداوة المسيحية تجاه التعليم والعلم فى أزمنة تاريخية. يعد هذا سببا فى افتراض أن الارشاد للسلوك التكيفى لايمثل لب المهام الدينية.

6،4 علاقة جوانب التصور الفكرى للدين بالسلوك : أمثلة من وضع "الكوفاد" والمسيحية المبكرة

أحد المكونات العديدة للسلوك الدينى - مفهوم المساهمين فوق الطبيعيين - وهو كما سبق وصفه يعرّف بواسطة علماء الأنثروبولوجيا المعرفية كظاهرة طبيعية ومنتج ثانوى للمعارف البشرية فى الحياة اليومية. هناك مكون ثانى للدين، وهو أن المساهمين فوق الطبيعيين لديهم الإمكان لمعاقبة سلوك معين. ها هنا أيضا نجد ميكانزمات سيكوبيولوجية موجودة من قبل وتُدمج متكاملة فى الدين. هناك العقاب وكذلك أيضا العقاب الإيثارى (العقاب الإيثارى هو : عقاب لسلوك منحرف اجتماعيا وإن كان هذا العقاب مكلفا للمتحكمين فى المعايير ولا ينتج عنه كسب مادى (وينجراد وآخرون 1996؛ فهر وجاتشر 2002؛ بويد وريتشرسون 1992). العقاب والعقاب الإيثارى هما فى ثقافات كثيرة أدوات إجتماعية ترتبط وثيقا بتطور السلوك التعاونى (وينجراد وآخرون 1996؛ فهر وجاتشر 2002).

هناك مكونات إضافية للدين مثل الروحانية، وتخيل مساهمين فوق طبيعيين كشهود واقعيين، والشعائر الدينية، وهذه كلها يمكن فهمها على أفضل وجه عن طريق ما تلهم به من ثقة وتأثيرها بزيادة التعاون. الروحانية تعرّف بأنها الجوانب الوجدانية من الدين، مثل ممارسة عالم آخر، والإحساس بأن هناك مصاحبة لحقيقة مطلقة وكذلك أيضا الإحساس بالمعنى، وأساس تطور الروحانية هكذا هو تأثير الإنفعالات الذى يزيد من الثقة. هكذا استطاع فرانك وآخرون أن يوضحوا (فرانك وآخرون 1993) أنه حتى بعد فترة تعارف قصيرة يستطيع الأفراد المختبرون أن يدركوا بالفعل من يكونوا مرتدين وذلك باحتمال أكثر دقة بمرتين عما فى مشهد واحد من مأزق السجين. استطاع المؤلفون

أيضا أن يبينوا أن الانفعالات تخلق صلة مشاركة وجدانية بين الأفراد جنبا إلى جنب مع درجة كبيرة من الرغبة فى التعاون. الانفعالات والتعبيرات ذات الخصائص المميزة تجعل من الممكن لملتقى الإشارات التنبؤ بسلوك المرسل فى المستقبل (فرانك وآخرون 1993، فرانك 2002؛ أيرونز 2001). تطور انفعالات خالقة للثقة ربما يسهل بدء العلاقات فى سياق استراتيجيات المعاملة بالمثل (استراتيجيات يتواجه فيها الأفراد على نحو متكرر أحدهم إزاء الآخر وتستخدم نتيجة المواجهة (المواجهات) الحالية أو السابقة كأساس لقرارات سلوكية أخرى) وذلك فى مأزق السجين المتكررة. وفقا لفرانك (2002) أفراد البشر الذين يتعاونون أحدهم مع الآخر لديهم مشكلة الالتزام بالبرهنة على أنهم فى المستقبل سوف يسلكون متعاونين، على الرغم من أن لديهم على المدى القصير مزايا ناتجة عن عدم التعاون. هذا أيضا يجعل من الروحانية قدرة يمكن استخدامها كإشارة للنوايا التعاونية الموثوق بها.

يمتد تأثير الانفعالات الروحانية عن طريق تخيل عملاء فعالين فوق طبيعيين لهم القدرة على الوصول إلى المعارف الحميمة للمؤمنين. يمكن رؤية هذا الفعل فى الأطفال فى سن 3 - 7 سنوات. الأطفال داخل إطار تنامى ما يسمى بانه "نظرية" العقل، يتعلمون أن يتخيلوا ما يستطيع ومالا يستطيع الأفراد الآخرون أن يعرفوه. يسبق هذه القدرة، إنهم يعتقدون أن البالغين يعرفون كل شئ، وجد باريت وآخرون أنه فى محاذاة لهذا التنامى يعتبر الأطفال أن المساهمين فوق الطبيعيين يعرفون كل شئ لما هو أبعد، وهم مثلا لا ينشئون "نظرية للعقل" لهذه الكائنات (باريت وآخرون 2001). وهم ينظرون إلى المساهمين فوق الطبيعيين كنوع مختلف تماما من الكائنات، وليس كما يُطرح كثيرا من أنهم ينظرون إليهم كبشر لهم مميزات خاصة (نابت وآخرون 2004). فى هذه العملية نجد أن العملاء الفعالين فوق الطبيعيين لديهم الامكان للقيام بوظيفة الشهود الواقعيين، فى حين انه فى التعاملات الاكليركية يكون مصطلح "الجواسيس الاجتماعيين" هو المصطلح الملائم بالتأكيد.

يتسق هذا مع النتائج بان العملاء الفعالين فوق الطبيعيين يزيدون من السلوك المفيد للمجتمع فى مباراة الدكتاتور المجهول الإسم. ها هنا يحدث مثلا أن شخصا مختبرا يتلقى نقودا يُسمح له بأن يحتفظ بها بشرط أن يشارك بقدر من حد أدنى مع أشخاص مختبرين آخرين. يخصص المختبرون نفوذا لأفراد مجهولين يكون مقدارها عند مساهمة مفاهيم الرب فى الأمر أكبر مما عندما توجد مفاهيم محايدة أو لاتوجد هناك مفاهيم (شريف ونورنزايان 2007). إضافة لذلك، نجد أن الشخص الذى يساهم فى شعائر دينية

بالغة القوة يُظهر أنه على استعداد للعطاء للمجتمع. تدل أيضا محاكيات المباريات النظرية بالكمبيوتر هى والعديد من الاختبارات على أن الرغبة فى التعاون مع هؤلاء الأشخاص تكون عالية بوجه خاص (نواك وسيجموند 1998). هكذا فإن الدين أيضا يستغل مبدأ التبادل بالمثل غير المباشر لإرساء النظم الأخلاقية (أيرونز 2001؛ الكسندر 1987). بالإضافة لذلك، فإن مآزق المباريات - النظرية تقبل الحل، إذا كان نوع استخدام الملكية المشتركة مصحوبا بسمعة المستخدم (ميلنسكى وآخرون 2002). يستطيع الشهود فوق الطبيعيين أداء هذه المهمة، هذا هو السبب فى أن الدوز الخطير لدعم السلوك التعاونى يمكن أن يخصص لهم.

مع ما يحدث دائما من تزايد تمدد المجتمعات، يحدث إفراط فى تمدد المخ البشرى مع معالجة المعلومات حول سلوك كل أعضاء المجموعة وجدارتهم بالثقة. يؤدى هذا إلى وضع قيود لإمكان حل مشكلة الانفعالات الروحانية التى ذُكرت على وجه الخصوص فيما سبق. لهذا السبب يفترض دنبار أن المجتمعات التى تشمل ما يزيد عن 150 فرد تنهار بددا عند عدم وجود مادة لصق مناسبة للمجتمع (دنبار1999).

وكما يبين سوسيس (2003؛ أنظر بيرزسكى وسوسيس فى هذا الكتاب) فإن الدين يتعامل أيضا مع حل هذه المشكلة - وذلك مرة أخرى بميكانزمات سيكوبيولوجية موجودة من قبل : حتى يتجنب البشر عدم الانسجام المعرفى فإنهم ينزعون إلى تكييف مواقفهم لسلوكهم. هكذا فإن الشعائر المطلوبة للمؤمنين، وما يرتبط بها بالتالى من جوانب التصور الفكرى، تمارس ضغطا نفسيا قويا على البشر. وبالتالى، فإن الأشخاص الذين يمارسون شعائر دينية شديدة القوة، بدون إيمان بالمفاهيم المنقولة معها، هؤلاء يجابهون باحتمال فرص اقتصادية بديلة أعلى تكلفة مما عند المؤمنين.

هذا الرأى عن الأصول التطورية للدين كما وصفنا خطوطه الخارجية هنا، فيه تباين مع نظرية أن الدين نتاج ثانوى لعمليات معرفية، فهو رأى يترتب عليه نتائج واسعة بالنسبة للدور الذى تلعبه جوانب التصور الفكرى للدين فى التفاعلات البشرية. لايمكن لهذه الجوانب فى حد ذاتها أن تمثل أفقا نهائيا فيما يتعلق بالسلوك. إن ما يجعل لها أهمية كتوجيه إجبارى هو فحسب التحقق الرمزى مع أداة النزاع والتعاون للإنفعالات والشعائر الدينية. إذا نجح الدين فى تمكين البشر من أن يلزموا انفسهم بقيم ثقافية معينة - بمعنى بعض جوانب التصور الفكرى للدين - سيكون للدين عندها أهمية خاصة عند البشر كأداة للتعاون تصلح لكل الأغراض. وبالتالى فالأمر هكذا ليس بجوانب العظة الأسطورية. ولا التصور الفكرى كما عند رينولدز وتانر - وأيضا ليس بأى

من النصوص الدينية الكلاسيكية - ليس أيا من كل هذه هى التى تشكل السلوك البشرى بأى درجة لها أهمية.

مصطلح "التكيفى" الذى يستخدمه رينولدز وتانر هو أيضا غير ملائم بالمرة لتمييز جوانب التصور الفكرى للدين، حيث أن هذه تمثل مقايضات بين مصالح الأطراف المساهمة فى الأمر. هناك أيضا خاصية اضافية إيكولوجية سلوكية للتواصل قد استنبطها كريبز ودوكنز (كريبز ودوكنز 1984)، هذه الخاصية للدين التى يدفعها الإهتمام بالذات تبين إنه : إذا كانت مصالح الأطراف المساهمة متطابقة، فإن التواصل ينبغى أن يكون هادئا وبسيطا. إلا أنه إذا كانت المصالح متعارضة، فإن المعلومات المنقولة ينبغى أن تكون عالية الصوت وملحوظة وغالبا ما تكون أيضا متكررة. لفهم هذا الاختلاف فى التواصل يوصى كريبز ودوكنز بأن يُجلب أمام أعين العقل "تلك الإشارات الرهيفة التى تمرر بين فردين فى حفل غذاء لتفيد بأن الوقت ربما يكون قد حان للرحيل " مع مقارنتها" بخطبة يلقيها واعظ من أتباع مذهب إحياء الدين" (كريبز ودوكنز 1984؛ كرونك 1995). هكذا فإنه إذا تم دمج جوانب التصوير الفكرى للدين فى طقوس دينية تتكرر كثيرا وفى شعائر معقدة ومكلفة، يستطيع المرء عندها أن يفترض أنها يقصد بها أن تقنع افرادا فى جو من المصالح المختلفة.

تبين ممارسة "الكوفاد" والمسيحية المبكرة أن هذه الطرائق الدينية النمطية تعمل لتثبيت المحتوى الدنيوى ليصبح حقائق جوهرية ولتوضيح صورة المصالح الخاصة. فى كلتا الحالتين نجد أن هناك تلك المصالح التكاثرية للنساء وبالتالى وبوجه خاص تلك الجوانب للتصور الفكرى للدين، حيث لها أهمية محورية، وتحدد أيضا سلوك الرجال.

يحدث فى مجتمعات كثيرة أن يطالَب الرجال بتابوهات عنيفة أثناء الحمل وأثناء بعض فترة مختلفة بعد ميلاد الطفل يعتمد اختيارها على الثقافة. هذه الظاهرة تسمى "الكوفاد" ويمكن أعتبار أنها نمطيا مأزق مباراة - نظرية. يجابه الرجال فى مجتمعات الكوفاد بمشكلة عن الوضع ما بين الاستثمار الأبوى هو العمل من أجل تعزيز صلاحيتهم خارج الأسرة - وليس بأى حال من أجل شريكاتهم من الإناث. فى هذا الموقف تعمل تابوهات الكوفاد العنيفة كإشارات يصعب تزويرها، وتضع موضع الاختبار استعداد الرجال للاستثمار الأبوى. سبب سلوك الرجال هكذا فى كل أرجاء العالم هو حماية الأطفال من المرض والموت بواسطة التأثير السلبى للمساهمين فوق الطبيعيين، الذين يستطيعون رؤية طريقة سلوك هؤلاء الرجال (كونز 2003). الانفعالات الدينية التى تخلق الثقة تتيح الآن إظهار أنهم يؤمنون بالفعل بالنتائج التى

تترتب على العدوانية الروحانية والجزاء الصوفى. هناك هكذا شكل بسيط من الإيمان بقوى ما هو فوق الطبيعى - نوع من تنظيم ذاتى دينى لا يتطلب أى متخصصين دينيين، هذا الشكل البسيط من الإيمان بفوق الطبيعى يحدث معه أن أحداثا فى الحياة اليومية غير مرغوب فيها وكذلك حلولا للمشاكل التى يتوقعها البشر تكون كلها مصحوبة على نحو فعال اجتماعيا بمساهمين غير مرئيين. إذا كان من الملاحظ أن الأطفال بدون دعم من أب بيولوجى أو اجتماعى تكون لديهم فرصة أقل للبقاء أحياء (أو أنهم يمكن أن يكونوا أقل نجاحا فى الاندماج فى المجتمع)، إذا كان هذا قد لوحظ فى هؤلاء الأطفال، فإننا نجد أن النجاح التكاثرى للنساء يعتمد إلى حد له قدره على رغبة شركائهن فى التعاون. وبالتالى، فإن جوانب التصور الفكرى للدين التى تعزز الاستثمار الأبوى تكون تلك التى ينقلها السلوك الشعائرى الدينى.

هناك صلة إرتباط مماثلة يمكن إيضاح وجودها بالنسبة للمسيحية المبكرة. على العكس من الكوفاد الذى تكون فيه الجوانب الروحانية فى المقدمة تقريبا، فإن هذا الدين الشامل يفيد فى توفير حلول صاغها سوسيس. وفقا لعالم الاجتماع ستارك (1996) و ويلسون (2002) هناك عدة أوجه للمسيحية المبكرة : خلق نظام رفاه اجتماعى، والتقليل لأدنى حد من الصراعات ما بين الأعراق عن طريق مبدأ التسامح، وتكوين مجتمع حسب معناه عند دوركايم، وإرساء نظام صحى. ومع ذلك، بالرغم من هذه القدرة الموجهة للرفاه الجماهيرى (أنظر ويلسون (2002) بالمقاربة بأن الدين له القدرة على تنفيذ الانتخاب الثقافى للمجموعة) فإن نجاح هذا الدين كان موجودا فوق كل شئ فى خدمته للمصالح التكاثرية للمؤمنين به من خلال ما يناظر ذلك من جوانب التصور الفكرى. بالنسبة للسكان الرومان غير المسيحيين، كان يتم التعبير بقوة قصوى عن كفاح الذكر من أجل الوضع الاجتماعى. كان الزواج والحياة العائلية اقل جاذبية للذكور. قتل الإناث من الرضع كان شائعا وبدرجة انتشار بالغة الاتساع وذلك لأن المجتمع كان يسيطر عليه الذكور مع وجود منافسة للسلالة قوية ملحوظة (ستارك 1996؛ ويلسون 2002).

من المرجح إلى حد كبير أنه نتيجة لهذا السبب تحولت النساء أساسا إلى هذا الدين الجديد، هؤلاء النسوة لم يكنّ فى الوضع الذى يغيرن فيه من حالتهن الاقتصادية ومن موقعهن، بدون وجود لمجتمع جديد هو فوق كل شئ موثوق فيه. السبب فى ذلك هو أن التغيرات السلوكية تؤثر دائما فى مصالح الأشخاص الآخرين أيضا. بالنسبة للفرد يكون من أقصى الصعوبة أن يولى ظهره مخلفا وراءه نظما رمزية مغلقة. يكمن سبب ذلك فى

نزعة البشر إلى التوافق (هنريش وبويد 1998) كما يكمن أيضا فى وظيفة الـدين داخـل وخارج الجماعة وما يصحب ذلك من نتائج اجتماعية تترتب عليه ويكون عـلى الغربـاء الاعـتماد عليهـا. ممارسـة العقـاب الإيثـارى (وينجـراد وآخـرون 1996) تقـوّى هـذه الصعوبات بما له قدره. فى هذا النوع من المواقف، يمكن أن يكون مـن المهـم إلى درجـة محورية العثور على شركاء للتعاون، ممن يجدون طريقا لأن يثبتوا عمليـا انهـم موثـوق بهم - أى بكلمات أخرى أشـخاص يسـتطيعون إقنـاع الآخـرين بـأنهم سـوف يسـلكون بالطريقة نفسها التى يعدون بها. وكما فى حالة الكوفـاد يكـون اختيـار الأنثـى (اختيـار الأنثى : بما أن النساء يضمن نجاحهن التكاثرى حضريـا - فـيما عـدا بالنسـبة لانتخـاب الأقارب - عن طريق مايخصـهن مـن أطفـالهن المولـودين، فـإنهن يسـتثمرن المزيـد فى تنشئة هؤلاء الأطفال، وينتخبن أيضا شركائهن يحيث يكون ذلك إلى حد أكبر وفقا لمعايير متعلقة بالسلوك (تريفرز 1972، سـمول 1993) اختيـار الأنثـى هـذا هـو كـما فى حالـة الكوفاد يُعد إحدى القوى الدافعة وراء نجاح الدين المسيحى. لن يكون للتحول الدينى حقا جدارة مستحقة إلا عندما تكون جوانب التصور الفكرى للـدين المسـيحى متعلقـة بالسلوك وتلزم الذكور بالارتباط بنوع مـن السـلوك يـؤدى إلى تجـريم الإجهـاض وقتـل الرضع، وإلى خلق وضع إجتماعى للنساء. فى هذه الحالـة أيضـا تكـون جوانـب التصـور الفكرى بالدين هى المعايير الحاسمة. هكذا، كان هناك وقت حدث أثناءه أن كان قمـع قتل الرضع مفيدا للصلاحية التكاثرية، على الأقل بالنسبة للنساء، حتى وإن كان الحـال، كما وصفنا اعلاه، لم يعد بعد هكذا أثناء الأزمنة اللاحقة.

6.5 المناقشة الختامية

هل يوجد دور خـاص لجوانـب التصـور الفكـرى للـدين فى الإيكولوجيـا السـلوكية البشرية ؟ نعم، يوجد ذلك، لأن الدين يجعل المعلومات الثقافية موثوقا بها بأكثر فى عالم حيث الناس لا يسلكون حقا بالطريقة التى تعد بها التمثيلات العقليـة لثقـافتهم. عـلى أنه أولا وقبل كل شئ، فإن ما يجعل محتوى الـدين مـن الإيمـان متعلقـا بالسـلوك هـو التوليف بين عامل فعال فوق طبيعى يمتلك معرفة حميمة بشأن المؤمنين، مع ممارسات روحانية وفعل شعائرى (أنظر هاريس وماكنمارا فى هذا الكتاب). وإلا فإن الأديان تكون كشخصية روب جولدبرج الكاريكاتورية ("بمعنى أى أداة معقدة بلا ضرورة أو هى غـير عملية، أو حاذقة "، وذلك وفقا لرسام الكاريكاتير الأمريكى روب جولـدبرج؛ مـاك كـولى 2004) أو تكون الأديان وكأنها ظـاهرة مـن نـوع جـاك صـاحب السبع صـنائع أو كـل

الصنائع. كلما كان الأمر أكثر تعقدا، وأحيانا كلما كان أكثر تناقضا، كان ذلك افضل. يستطيع كل فرد أن يلتقط المعلومات الخاصة به وأن يجد تبريرا لسلوكه (دينيت 2006؛ مالينوفسكى 1948). الدين يوفر أداة للأفراد المختلفين فى المواقف المختلفة والذين لهم حاجات مختلفة. يصدق هذا أيضا على أولئك الذين يبحثون عن التوجه فى مواقف صعبة، تماما مثلما يصدق على أولئك الذين يقننون السلطة والنظام الاجتماعى ويتشككون فى هذا النظام رمزيا أو يحبون إضفاء الغموض عليه، وكذلك أولئك الذين تخدمهم عوالم مستحيلة منطقيا لتعمل كعلامات داخل وخارج المجموعة (أتران 2002؛ إيلر 2007).

ومع ذلك فإن المفاهيم الدينية - هى مثل الثقافة عموما - تؤثر بالفعل فى الوعى، والقيم، وقرارات البشر (دورهام 1991). إلا أنه لايمكن أن يُستمد منها ثقافة تحدد السلوك التكاثرى التكيفى. من الوهم علميا محاولة تأكيد جوانب التصور الفكرى للدين كعوامل تعزيز للنجاح التكاثرى. وبدلا من ذلك فإن البيئات الثقافية يتم خلقها بواسطة الدين (مواقع بيئية رمزية يمكن أن تكون نقطة البداية لمزيد من التطورات الثقافية)؛ هذا هو السبب فى أن مصطلح "تكيفى" هنا يتم بالكامل إزاحته. فى بعض الحالات تكون جوانب التصور الفكرى للدين هى العكس للزيادة فى الصلاحية، كما يثبت ذلك عمليا من مثل "قتل الرضع". الأديان تدمج فى تكامل القيم والأهداف وإدراك مشكلة البشر الخاصة بمرحلة نشأة الأديان. وبالتالى، ليس مما يثير الدهشة أن الديانة الكاثوليكية الرومانية التى بدأت حياتها الوظيفية فى المدن الرومانية هى تقريبا موجهة حسب نمط الانتخاب كيه (k)، على العكس من الديانة الإسلامية. يصدق هذا أيضا على البوذية التى بدأت كدين للطبقة العليا فى زمن أشوكا.

تبين الأمثلة من الكوفاد والمسيحيين القدماء أن الصراع بين الاستراتيجيات التكاثرية للأنثى والذكر هو إحدى النقط الممكنة لبداية التدخلات الدينية بالنسبة لجوانب معينة للتصور الفكرى. إلا أن تأثير الدين فى النجاح التكاثرى للمؤمنين يكون محدودا مؤقتا، وذلك لأن الثقافة، والظروف الاجتماعية، والظروف البيئية كلها عرضة لتغير مستمر. التعاليم الدينية، هى مثل المعلومات الثقافية عموما علامات على الماضى. كذلك فإن جوانب التصور الفكرى للدين تكون تحت ضغط دائم للانتخاب، الأمر الذى يمكن ملاحظته بوضوح فى الديانات العامة. يتم التعبير عن هذا الضغط إما فى إعادة توجيه للأديان حسب علم دلالات الألفاظ (جراف 2000) أو يتم التعبير عنه فى حقيقة أن الكنائس تعزز بعض التعاليم الدينية وتنكر الأخرى (ويلسون 2002). على أن الأشخاص

المسئولين عـن الإرشـاد والمعنـى يمكـن أن يكونـوا فى مواقـع مـن السـلطة ولهـم نفـوذ اجتماعى، ومدفوعون بمصالحهم الخاصة بهم. هذا سبب آخر فى ان صفة رئيسـية مثـل التحكم فى السلوك التكيفى لايمكن إرجاعها للدين.

الأديان التى تتقبل التحدى الإجتماعى الجـارى حاليـا عـن طريـق جوانـب تصـور فكرية مرنة - وبالتالى فإنها لاتـروج حلـول الأمـس - هـى الأديـان التـى تـدعم بنجـاح السلوك التكاثرى للمؤمنين، لا يقتصر الأمر على أن هذا لا يمكـن إثباتـه عمليـا بالنسـبة للمسيحية المبكرة، وإنما لا يمكن أيضا إثباته عمليا بالنسبة للمجتمعات المتدينة بنشـاط فى وقتنا هذا (أنظر بلوم فى هذا الكتاب) وفى هذا مثل لخاصية الدين كمتغاير يستخدم كأداة تصلح لكل أغراض النزاع والتعاون.

بـين بويـد وريتشرسـون (1985) و ريتشرسـون وبويـد (2005) أن مـا تطـور مـن الاستراتيجيات السلوكية يمكن أن يضر بالتكاثر، خاصة إذا كان البشر مثلا يظهرون سلوكا يعتمد على التكرار (بما يعتمد على عدد الأفراد الذين يسلكون بهذه الطريقة). فى هـذه الحالة، من الممكـن أن يكونـوا نـاجحين ثقافيـا ولكـنهم فاشـلون مـن حيـث الصـلاحية الوراثية. هذه "المغالطـة التوفيقيـة " يمكـن إبطـال مفعولهـا بواسـطة بنـاء مجتمعـات تعاونية باعتبارها كقدرة دينية رئيسية. يفترض الفيلسوف هايك (1988) أن الدين يمكن أن يردع الناس عن اتباع تعليمات سلوك سيكوبيولوجية فيها خلل وظيفى. هـذا المقـال يوضح أن الأمر لا يقتصر على إمكان قمع الخوارزمات الداروينية، (كـما مـثلا فى النزعـة لارتكاب قتل الرضع)، ولكن من المؤكد أنه يمكن أيضا ضـمان اتباعهـا إذا كانـت البيئـة الاجتماعية الخاصة بالفرد تتوقع سلوكا توافقيا وإن كان ضارا تكاثريا (كما مثلا فى حالـة قرارات الأنثى لانتخاب شريك أثناء المسيحية المبكرة).

———

مراجع الفصل السادس

Alexander R D (1987) The Biology of Moral Systems. Aldine de Gruyter: Hawthorne

Antweiler C (1988) Kulturevolution als transgenerationaler Wandel. Dietrich Reimer Verlag, Berlin

Atran S (2002) In Gods we Trust. The Evolutionary Landscape of Religion. Oxford University Press, Oxford

Barrett J (2004) Why would anyone believe in God? Altamira Press, Lanham

Barrett J L, Richert R, Driesenga A (2001) God's beliefs versus mothers: The development of nonhuman agent concepts. Child Development 72:50–65

Bering J (2002) Intuitive conceptions of dead agents' minds: the natural foundation of afterlife beliefs as phenomenological boundary. Journal of Cognition and Culture 2:263–308

Boyd R, P Richerson (1992) Punishment allows the evolution of cooperation (and anything else) in sizeable groups. Ethology and Sociobiology 13:171–195

Boyd R, Richerson P J (1985) Culture and the Evolutionary Process. Chicago University Press, Chicago

Boyer P (2001) Religion explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought. Basic Books, New York

Buggle F (1992) Denn sie wissen nicht was sie glauben. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg

Burkert W (1996) Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions. Harvard University Press, Cambridge

Caldwell J, Reddy P H, Caldwell P (1988) The Causes of Demographic Change. University of Wisconcin Press, Madison

Cosmides L, Tooby J (1989) Evolutionary psychology and the generation of culture, Part II. Case study: A computational theory of social exchange. Ethology and Sociobiology 10:57–97

Cronk L (1995) Is there a role for culture in human behavioral ecology? Ethology and Sociobiology 16:181–205

D' Andrade R G (1992) Schemas and Motivation. In: D'Andrade R G, Strauss C (eds) Human Motives and Cultural Models. Cambridge Unversity Press, Cambridge

Dawkins R, Krebs J R (1978) Animal signals: information or manipulation? In: Krebs J R, Davies N B (eds) behavioral Ecology. Blackwell Scientific Publications, Oxford

Dennett D C (2006) Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon. Penguin Books, London

Douglas M (1966) Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. Routledge and Kegan Paul, London

Dunbar R I M (1999) Culture, Honesty and the Freerider Problem. In: Dunbar R I M, Knight C, Power C (eds) The Evolution of Culture. Rutgers University Press, Edinburgh

Durham W (1991) Coevolution. Stanford University Press, Stanford

Eller J (2007) Introducing the Anthropology of Religion. Routledge, New York

Ember C R, Ember M (1997) Violence in the Ethnographic Record: Results of Cross-Cultural Research on War and Aggression. In: Martin D L, Frayer D W (eds) Troubled Times. Violence and Warfare in the Past. Gordon and Breach Publishers, Amsterdam

Fehr E, Gächter S (2002) Altruistic punishment in humans. *Nature 415:*137–140
Frank R (2002) Cooperation through Emotional Commitment. In: Nesse R (ed) *Evolution and the Capacity for Commitment*. Russell Sage Foundation, New York
Frank R, Gilovich T, Regan D (1993) The evolution of one-shot cooperation. Ethology and Sociobiology 14:247–257
Geertz C (1973) The Interpretation of Culture. Basic Books, New York
Geertz C (1966) Religion as a Cultural System. In: Banton M (ed) Anthropological Approaches to the Study of Religion. Praeger, New York
Goodenough W H (1981) Culture, Language, and Society. Benjamin/Cummings Publishing Company, Menlo Park
Graf F W (2000) Alter Geist und neuer Mensch. In: Frevert U (ed) Das neue Jahrhundert. Europäische Zeitdiagnosen und Zukunftsentwürfe um 1900. Vandenhoeck, Ruprecht, Göttingen
Guthrie S (1993) Faces in the Clouds. A New Theory of Religion. Oxford University Press, Oxford
Hayek F A (1988) The Fatal Conceit. The Errors of Socialism. Routledge, London
Henrich J, Boyd R (1998) The evolution of conformist transmission and the emergence of between-group differences. Evolution and Human Behavior 19:215–242
Hrdy S B (1999) Mother Nature. Natural Selection and the Female of the Species. Chatto, Windus, London
Irons W (2001) Religion as a Hard-to-Fake Sign of Commitment. In: Nesse R (ed) Evolution and the Capacity for Commitment. Russell Sage, New York
Irons W (1979) Cultural and Biological Success. In: Chagnon N A, Irons W (eds) Evolutionary Biology and Human Social Behavior. Duxbury, North Scituate MA
Keesing R (1974)Theories of Culture. Annual Review of Anthropology 3:73–97
Knight N, Sousa P, Barrett J, Atran S (2004) Children's attributions of beliefs to humans and God: cross cultural evidence. Cognitive Science 28:117–126
Kohler H P, Billari F C, Ortega J A (2002) The Emergence of Lowest-Low Fertility in Europe During the 1990s. Population and Development Review 28(4):641–680
Krebs J R, Dawkins R (1984) Animal Signal: Mind-Reading and Manipulation. In: Krebs J R, Davies N B (eds) Behavioral Ecology. An Evolutionary Approach. Blackwell Scientific Publications, London
Kunz J (2003) Die Verhaltensökologie der Couvade. Fokus Kultur (BoD), Trier
Lawson E T, McCauley R N (1990) Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture. Cambridge University Press, Cambridge
Leach E (1954) Political Systems of Highland Burma. The Athlone Press, London
Malinowski B (1948) Magic, Science and Religion and other Essays. Doubleday Anchor, Garden City
Malley B, Barrett J (2003) Can ritual form be predicted from religious belief? A test of the Lawson-McCauley Hypotheses. Journal of Ritual Studies 17(2): 1–14
McCauley R (2004) Is religion a Rube Goldberg device? Or, oh, what a difference a theory makes! In: Wilson N B, Light T (eds) Religion as a Human Capacity. A Festschrift in Honor of E Thomas Lawson. Brill, Leiden
Milinski M, Semmann D, Krambeck H-J (2002) Reputation helps solve the "tragedy of the commons". Nature 415:424–426
Murdock G P (1980) Theories of Illness. Pittsburgh University Press, Pittsburgh
Nowak M A, Sigmund K (1998) Evolution of indirect reciprocity by image scoring. Nature 393:573–577
Reynolds V (1997) Secular Change and Religious Interia. In: Jones E, Reynolds V (eds) Survival and Religion Biological Evolution and Cultural Change. John Wiley, Sons, Chicester
Reynolds V, Tanner R (1983) The Biology of Religion. Longman, London
Richerson P J, Boyd R (2005) Not by Genes Alone. Chicago University Press, Chicago
Schneider D M (1976) Notes toward a theory of culture. In: Basso K H, Selby H A (eds) Meaning in Anthropology. University of New Mexiko Press, Albuquerque

Shariff A F, Norenzayan A (2007) God Is Watching You: Priming God Concepts Increases Prosocial Behavior in an Anonymous Economic Game. Psychological Science 18(9):803–809
Small M F (1993) Female Choices: Sexual Behavior of Female Primates. Cornell, New York
Sommer V (1993) Die Vergangenheit einer Illusion. In: Voland E (ed) Evolution und Anpassung. Warum die Vergangenheit die Gegenwart erklärt. Hirzel, Stuttgart
Sosis R (2003) Why aren't we all Hutteries? Human Nature 14(2):91–127
Stark R (1996) The Rise of Christianity. Princeton University Press, Princeton
Tanner R (1997) The impact of Christianity and Islam on two east african societies. In: Jones E, Reynolds V (eds) Survival and Religion. Biological Evolution and Cultural Change. John Wiley, Sons, Chicester
Taylor M (1999) Imaginary Companions and the Children who Create them. Oxford University Press, New York
Trivers R (1972) Parental investment and sexual selection. In: Campbell B (ed) Sexual Selection and the Descent of Man 1871–1971. Aldine de Gruyter, Chicago
Voland E (1993) Grundriß der Soziobiologie. Gustav Fischer Verlag, Stuttgart
Wenegrad B, Abrams L, Castillo-Yee E, Romine I Y (1996) Social norm compliance as a signaling system. I. Studies of fitness-related attributions consequent on everyday norm violations. Ethology and Sociobiology 17:403–416
Wilson D S (2007) Evolution for Everyone. Delacorte Press, New York
Wilson D S (2002) Darwins Cathedral. Evolution Religion and the Nature of Society. Chicago University Press, Chicago
Zahavi A, Zahavi A (1997) The Handicap Principle: A missing piece of Darwin's puzzle. Oxford University Press, New York

الفصل السابع

الكلام والتقاليد : السبب فى أن أقل المكونات أهمية فى الدين قد تكون الأكثر أهمية تطوريا*

كريج ت. بالمر، وريان م. ايلزورث، وليل ب. ستيدمان

ملخص : ينحو الكثير من التفسيرات التطورية للدين إلى التركيز على جوانب غريبة وشاذة بالدين يفترض أنها نتيجة لمعتقدات عجيبة بأشياء لا وجود لها. فى تناقض مع ذلك، نحن نطرح أن السلوك الدينى يتميز عن السلوك غير الدينى بواسطة أحد السلوكيات البشرية التى تتسم بأقصى الألفة والدنيوية : أى الكلام. ونحن نطرح بوجه

* C. T. Palmer (⊠)
Department of Anthropology,. University of Missouri-Columbia, 107 Swallow Hall, Columbia.
MO 65211-1440. USA
e-mail: palmerct@missouri.edu
E.Voland, W. Schiefenhovel (eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind And Behavior*, The Frontiers Collection, DOI 10.1007/978-3-642-00128-4_7.

خاص أن ما يميز السلوك الدينى هو صنع، وتوصيل، وتقبل الدعاوى فوق الطبيعية. باعتبار أن الكلام شكل من التواصل يهدف للتأثير فى سلوك الآخرين، فإننا نطرح أن تركز التفسيرات المباشرة للدين على ما يمكن تعيينه من التأثيرات الاجتماعية للسلوك الدينى. وباعتبار أن الكلام الذى يتم تعيينه على أنه كلام دينى يكاد يكون من المؤكد أنه قد انتقل من السلف إلى الخلف أثناء التطور البشرى الحديث، فإننا نقترح أن نركز التفسيرات النهائية للدين على النتائج التى تترتب على السلوك الدينى التقليدى الذى تم نقله خلال حشد من الأجيال. ينص فرضنا على أن التقاليد الدينية تظل مستمرة لأنها تزيد من التعاون بين أفراد السلالات المشتركة عن طريق توصيل الرغبة فى تقبل تأثير كل منهم فى الآخر هو وتأثير أسلافهم المشتركة.

7،1 مقدمة

بدأ المؤتمر الذى استمدت منه أوراق البحث فى هذا الكتاب بعرض صورة قناع غزال واقعى غريب، كاملا بالقرون، يرتديه شكل لقارع طبل مكسو بجلد حيوان (فولاند 2007). نجحت الصورة وجذبت انتباه الحضور بما يشبه كثيرا الطريقة التى جذب بها الأداء الشامانى إنتباه أسلافنا منذ عشرات الآلاف من السنين وهم يناضلون للبقاء أحياء وللتكاثر فى بيئات قاسية من التكيف التطورى. أدت الصورة المعروضة إلى تعزيز قدرة المتحدث فى التأثير فيمن حضروا المؤتمر، بما يماثل كثيرا الطريقة التى عزز بها الزى أصلا قدرة الشامان فى التأثير فى سلوك من اجتمعوا من حوله. أدى ذلك أيضا إلى أن خلف الحاضرين فى المؤتمر وهم يتأملون فى السؤال المحير : ماذا كان يحتمل أن يكون السبب فى أن المساهمين الأصليين فى الشعائر الشامانية قد آمنوا بدعواهم بأن هذا الشكل بزيه هو بالفعل روح سلفهم الطوطمى الذى مات من زمن طويل ؟

على الرغم من فاعلية هذه الصورة كأداة للتواصل، إلا أنها قد تكون منبها للمخ البشرى بدرجة أكثر مما ينبغى حتى أنها قد تحول انتباهنا عن إلقاء أسئلة حول جوانب دينية أقل إثارة. فى هذا ما يؤسف له، لأن الجوانب الأقل إثارة من الدين قد تكون بالضبط ما يستخدمه البشر لتمييز السلوك الدينى عن السلوك غير الدينى، وبالتالى فإنها المفتاح لتفسير شمولية الدين ومغزاه التطورى.

يمكننا أن نستخدم تجمع العلماء فى هذا المؤتمر ليوضح هذه النقطة. كان مشهد الافتتاح لمؤتمرنا مشابها بطرائق كثيرة للشعائر الشامانية الدينية عند أسلافنا. بالإضافة إلى صورة زى الشامان التى وصفت فى التو، فإن الناس تجمعوا معا وهم يواجهون

شخصا واحـدا بعينـه، والأفـراد يرتـدون ملابسـا بطرائـق ملائمـة للمناسـبة، والمشـتركون يشاركون فى سلوك شعائرى مثل التصفيق تلقائيا فى أوقات معينة. ومع ذلك فـإن الأداء الشامانى يوصف بأنه "دينى"، أما الخطاب الافتتاحى للمؤتمر فلا يوصف بذلك. يتضمن هذا أن هناك شيئا مختلفا بين هذين الوضعين من أنماط السـلوك الـبشرى. هنـاك شـئ يحدث فى الشعائر الشامانية لأسلافنا قابل لأن تعينه الحواس البشريـة، ويجعلنـا نصـفه بأنه "دينى"، إلا أن هذا لابد وأنه غير موجود فى مؤتمرنا لأننا نصفه بأنـه "غـير دينـى". الصـورة التـى وجـدناها تثـير الاهـتمام للغايـة لايمكـن أن يكـون الإشـارة البيئيـة التـى نستخدمها لتمييز الأشياء التى نصفها بأنها دينية عن تلك التى لا نصفها بذلك لأن هذه الإشارة موجودة فى الحالين لابد وأن هناك شيئا آخر، ولكن ماذا يكون ؟

7.2 مـا الـذى يسـتخدمه النـاس لتمييـز السـلوك "الـدينى" عن السلوك "غير الدينى" ؟

هناك إجابات تقليدية عن السؤال عما يميز السلوك الدينى عن السلوك غير الدينى وهى عادة تشير إلى شئ هو حتى أكثر إثارة للاهتمام عن السلوكيات التى تم وصفها فى التو وهـو : "الاعتقـاد" بوجـود كائنـات وقـوى فـوق طبيعيـة يفـترض أن تكـون سـبب السلوكيات. فى المثل الذى سبق وصفه، سيتم التأكيد على أن هناك "إعتقاد" من جانـب الأفراد الذين يحضرون الأداء الشامانى، وربمـا أيضـا مـن جانـب الشـخص الـذى يرتـدى القناع، اعتقاد بأن الشكل ذى القناع هو بالفعل كائن فوق طبيعى (أى أنه روح سـلف عشيرتهم الطموطمى) وهو الذى يؤدى بنا لأن نصـف الأمـر بأنـه دينـى. نحـن نـرفض الفرض بأن هذه المعتقدات المزعومة فوق الطبيعيـة هـى مـا سـيتخدمه النـاس لتمييـز السلوك الدينى عن السلوك غير الدينى لأننا نرفض "افتراض" أن النـاس يعتقـدون فعـلا بمعتقدات كهذه. نحن نرفض افتراض هذا الاعتقاد، ليس بسبب أننا مقتنعون أن الأفراد لا يؤمنون بالدعاوى فوق الطبيعية التى يصنعونها، ولكن السبب ببساطة لأنـه لا يـزال مطلوبا أن يُعثر على طريقة لتحديد ما إذا كان الناس يؤمنون بدعاواهم فـوق الطبيعـة أو أنهم لا يفعلون. وكما كتب عالم الانثروبولوجيا رودنى نيدهام منـذ مـا يزيـد عـلى 30 سنة مضت "من الواضح أن هناك أمرا ما وهو تسجيل الأفكار المتلقاة التى يشترك فيهـا الناس إلا أن هناك أمرا آخر يختلف تماما عن ذلك وهو أن يُذكر مـا كانـت عليـه حالـة هؤلاء الناس الداخلية (الاعتقاد مثلا) عندما عبروا عن هذه الأفكار أو أضـمروها. عـلى أنه إذا قال أحد علماء الاثنوجرافنا أن الناس كانوا يؤمنون بشئ ما فى حين أنـه لايعـرف

بالفعل ماذا يدور من داخلهم فإن من المؤكد أن ما يسرده عنهم لابد وأنه، كما يخطر لى، منقوص للغاية بالنسبة لاعتبارات أساسية تماما (نيدهام 1972).

على الرغم من أن المعتقدات الدينية قد تلعب دورا مهما فى السلوك الدينى، إلا أن عجزنا عن أن نعينّ ما إذا كان أفراد آخرون من البشر يؤمنون بالفعل بالمعتقدات الدينية التى يدعون أنهم يؤمنون بها، لهو عجز يؤدى إلى استبعاد هذه المعتقدات المزعومة من أن تكون العامل المنبه الذى يستخدمه البشر لتمييز السلوك الدينى من السلوك غير الدينى. وبالإضافة لذلك، فإن عدم إمكان ملاحظة نوعية الاعتقاد يحتم بالضرورة أنه موضوع غير مقبول للدراسة العلمية (الإمبريقية) للسلوك الدينى. سبب ذلك أن كل الأنشطة التى يُعيَّن أنها أنشطة دينية هى أنشطة يمكن أداءها بواسطة من لا يؤمن بها، ولا يستطيع أحد أن يعرف ما تكونه الحقيقة (ستيدمان وبالمر 1995؛ بالمر وستيدمان 2004). لايمكن حل هذه المشكلة بالزعم بأن هناك درجة "مقبولة علميا" من اليقين (تكون مثلا 95%) فيما يتعلق باحتمال أن يؤمن أحد الأفراد بالدعاوى فوق الطبيعية التى يصنعونها. الاحتمالات من هذا النوع يمكن حسابها فيما يتعلق بالزعم بأن السلوك القابل للتعيين عند صنع دعوى فوق طبيعية (كالقول مثلا بأنى " أومن بأن يسوع المسيح هو ابن الرب") سوف يتبعه أنماط سلوك تترتب عليه وقابلة للتعيين (مثلا حضور قداس لكنيسة مسيحية خلال الشهر التالى)، ولكن تحديد احتمالات علاقة الارتباط بين هذين النمطين من السلوك القابلين للملاحظة لايخبرنا بشئ حول الاحتمال بأن الشخص موضع الدراسة يؤمن أو لا يؤمن فعلا بأن يسوع المسيح هو إبن الرب.

طرحنا كبديل لذلك أن السلوك الدينى يتميز عن السلوك غير الدينى، ليس بالأقنعة الملونة أو الشعائر المرهقة، وليس بالإيمان بكائنات وقوى فوق طبيعية، وإنما يكون ذلك عن طريق سلوك بشرى مألوف ودنيوى للغاية : أى الكلام. معنى ذلك أن هناك نوعا معينا من الكلام، وهو نوع معين واحد لاغير، يميز ما يصفه الناس كسلوك دينى عما يصفونه بأنه سلوك غير دينى. مثال ذلك، أن الشئ الوحيد الذى يميز على نحو قابل للتحديد الاحتفال الدينى عن الاحتفال غير الدينى هو أن يحدث كلام معين.

هناك أسباب عديدة أدت إلى أن الكلام قد تلقى انتباها قليلا فيما جرى من محاولات لأن يتم بوضوح تحديد ما يكونه العامل المنبه الذى يستخدمه الناس لتعيين شئ على أنه دينى. الكلام البشرى يتصف بأنه موجود فى كل زمان ومكان ومألوف لدرجة يسهل معها عدم الانتباه إليه، وليس هذا فقط بل أن هناك أيضا نزعة للإشارة إلى هذا النشاط البشرى على أنه "مجرد كلام". تتضمن هذه العبارة أن الكلام أمر تافه

بالمقارنة بتلك الظواهر العقلية المزعومة من نوع الاعتقادات الدينية، وانفعالات النشوة (سوسيس وألكورتا 2003)، وأحوال المخ الشاذة أو المتميزة (وينكامان 2004)، أو حركات الجسد المتكررة (أى التى جُعلت شعائرية)، خاصة عندما تزين الأجساد بأنماط معقدة من اللون أو تُجعل بحيث تشبه أحد الحيوانات (غزال مثلا). هذا الرأى بأن الكلام أمر تافه هو رأى مضلّل، ذلك أن الكلام شكل من التواصل يهدف إلى التأثير فى سلوك الآخرين، وربما لا يكون هناك شئ له تأثيره فى بقاء البشر وتكاثرهم أكثر من القدرة على التأثير والتأثر بسلوك الآخرين. وكما يذكر بينكر وبلوم، "البشر فى كل مكان يعتمدون على الجهود التعاونية للبقاء... اللغة بوجه خاص يبدو أنها منسوجة عميقا داخل هذه التفاعلات" (بينكر وبلوم 1992). توصّل أيضا رابا بورت منذ ما يزيد عن 30 سنة إلى هذا الاستنتاج بأن نوعا معينا من الكلام، وليس تحديد الاعتقاد، هو الذى يميز ما يصفه البشر على أنه دينى عما يصفونه بأنه غير دينى. أدرك راببورت أن ما يميز الشعائر الدينية عن غير الدينية هو الدعاوى فوق الطبيعية، أو ما سماه بأنه "افتراضات لايمكن التحقق من صدقها". وحتى يوضح ما يعنيه فإنه يذكر أن " الطقس الدينى يتضمن 'دائما' مصطلحا إضافيا، مثل إفادة عن الأرواح أو إليها" (راببورت 1979).

نحن نطرح ثلاث مراجعات لتعريف راببورت. الأولى، أننا نطرح ان نضع مكان "افتراض لايمكن التحقق من صحته " مصطلحا مألوفا بأكثر وهو "دعوى فوق طبيعية" (لاحظ أن الدعاوى فوق الطبيعية هى بالتعريف افتراضات لا تقبل التحقق من صدقها). استخدام عبارات مألوفة بأكثر يجعلها أسهل فى التوصل إليها فى محاولات تفنيد التعريف بأمثلة من عدم التطابق.

التعديل الثانى أهم بكثير. صنع دعاوى فوق طبيعية موضع واضح لبدء محاولة التعريف الدقيق لنوع الكلام الذى يعد دينيا، إلا أنه عندما يصنع أحد الأشخاص دعوى فوق طبيعية فإننا لا نستنتج بالضرورة انه يشترك فى سلوك دينى. يمكننا مثلا أن نصف سلوك البعض ممن يزعمون أنهم محاطون بمخلوقات غير قابلة للتحديد بأنه سلوك "جنونى" أو "توهمى". نحن نطرح أنه إذا أوصل الأفراد الآخرون موافقتهم على هذه الدعوى فوق الطبيعية، فإنه عند ذلك فقط تستخدم كلمة "دينى" لوصف السلوك. هل توصيل الموافقة على الدعوى فوق الطبيعية لشخص آخر يتضمن الإيمان بها ؟ بالطبع لا. توصيل الموافقة هو سلوك قابل للتعيين، مثل الصراخ بكلمة "آمين" بعد أن يصنع أحدهم دعوى فوق طبيعية، ويمكن أن يعد ذلك وعدا بالسلوك بطريقة معينة فى المستقبل. وبالتالى، فإن مدى إخلاص التواصل سيُحكم عليه بواسطة المتلقى والآخرين

بالطريقة نفسها التى تحكم بها على أى إخلاص - حسب السلوك المترتب على ذلك، وليس بتعيين العقائد.

التعديل الثالث لتعريف رابابورت هو أن يتم توصيل الموافقة على الدعوى فوق الطبيعية بواسطة أفراد بالغين، سواء كان الأطفال يوصلون أو لا يوصلون الموافقة على الدعوى فوق الطبيعية. هذا المعيار ضرورى ليفسر السبب فى أن الدعاوى فوق الطبيعية التى يوصل الأطفال فقط الموافقة عليها (مثل قصص الحوريات، وسانتا كلوز) هى دعاوى لا توصف بأنها "دينية". وبالتالى، فإننا نطرح كفرض قابل للأختبار، أن الطريقة التى يتم بها تمييز السلوك الدينى، وبالتالى يمكن تعريفه بها هى، "توصيل الموافقة على دعوى فوق طبيعية (بحيث أن فردا بالغا واحدا على الأقل يوصل هذه الموافقة لفرد بالغ آخر). بمعنى أن هذا النمط من السلوك القابل للتعيين يشكل العناصر الضرورية والكافية لتعريف السلوك بأنه دينى. يمكن اختبار هذا التعريف بأن تدرس المعايير التى يستخدمها الناس فعلا لوصف بعض ما يلاحظ من سلوك على أنه دينى أو غير دينى إذا استطاع هذا التعريف الصمود للتقييم المتشكك فى الاستعمالات الأخرى لكلمة "الدين"، ستكون المهمة الضرورية فى دراسة الدين هى تفسير توصيل الموافقة على الدعاوى فوق الطبيعية.

هناك عدة نقاط يجب إبقاؤها فى الذهن عند تقييم هذا التعريف أولا، أن الناس أحيانا يسمون شيئا بأنه دينى بدون أن يخبروا هذا النوع الخاص من الكلام فى اللحظة والمكان المضبوطين. سبب ذلك، فيما نطرح، هى أنهم قد خبروا فى الماضى هذا النوع من الكلام مصحوبا بعوامل تنبيه مماثلة لعوامل التنبيه البيئية الحالية وهم يخمنون أو يفترضون أن هذا الكلام يحدث أحيانا بمصاحبة عامل التنبيه الحالى. إذا كان هذا هو الحال، فإنه ينبغى على الناس أن يتوقفوا عن وصف النشاط بأنه دينى بمجرد أن يتم إخبارهم بأن إفتراضهم غير صحيح لأن هذا الكلام فوق الطبيعى ليس مصحوبا بالفعل بالعامل المنبه الحالى. مثال ذلك، أن ينظر أحدهم إلى جدار أحد المبانى، وربما يرى خطأ رأسيا يقطعه خط أفقى أصغر منه فوق نقطة أعلى قليلا من منتصفه، ويصف هذا بأنه رمز "دينى". سبب ذلك افتراض أن الناس يزعمون أن هذه العلامة تمثل طريقة صلب "إبن الرب" (وهذه دعوى فوق طبيعية كثيرا ما يوصّل الناس الموافقة عليها). على أنه لو تم إخبار هذا الشخص بأن العلامة هى ببساطة لحرف "تى - t" وقد تخلفت عن لافته كانت تقول ذات مرة " ... the" وأن اللافته فقدت باقى الحروف، فإن هذا الشخص سيغير استنتاجه ويصف العلامة بأنها غير دينية.

ومن الجانب الآخر، إذا عرف الناس أن توصيل الموافقة لدعوى فوق طبيعية يكون مصاحبا لشئ ما سبق أن وصفوه بأنه "غير دينى " لأنهم لم يخبروا فى الماضى كلاما كهـذا مصحوبا بعامل تنبيه، فإننا نتبأ بأنهم سيأخذون فى وصفه بأنه "دينى". قد يرى أحدهم قطعة حجر صغيرة أخذت من جدار للصلاة فى معبد فى التبـت (mani) ويصـفها بأنهـا "دمية طفل" وليس لها علاقة بالدين، ولكنـه سيصـفها بأنهـا "دينيـة" بمجـرد أن يسـمع الناس وهم يوصلون الموافقة على الـدعوى بـأن هـذه الأداة هـى وسـيلة لـنشر بركـات "روحية" (أى بركات غير قابلة للتعيين، وبالتالى فهى فوق طبيعية). الحقيقـة، أنـه عنـد معرفة أن كلمة "صلاة" تتضمن الدعوى المتفق عليهـا عـلى نطـاق واسـع بالقـدرة عـلى التواصل مع ما هو فوق طبيعى، فإن كل شخص عندها سوف يصف هـذه الأداة بأنهـا دينية بمجرد أن يتم إخبارهم بأنها "دولاب صلاة" (عند البوذيين).

ثمة نقطة تتعلق بـذلك يجـب تـذكرها، وهـى أن مصـطلح "دينـى" كثـيرا مـا يمتـد استخدامه فى الاستعمال العادى ليتضمن أنشطة تنحو إلى أن تكـون مصـحوبة بتوصـيل الموافقة على الدعاوى فوق الطبيعية، ولكنها ليست هى نفسها دينية على نحو متميـز. وكمثل لذلك، فإن أنشطة معينة مثـل تـدوير دولاب للصـلاة، أو قـداس التنـاول، تكـاد تكون دائما مصحوبة بدعاوى فوق طبيعية. ولكن إذا وُجد أن افتراض أن هذه الـدعاوى فوق الطبيعية تكون مصحوبة بهذه الأنشطة هو افتراض زائـف، كـما فى المثـل السـابق، سيتوقف وصف السلوك المصاحب للدعوى فوق الطبيعية بأنه "دينى". مثال ذلـك، مـا كان يزعم سابقا أنه دولاب صلاة، سوف يوصف بأنه لعبة وما كان يوصـف سـابقا بأنـه قداس تناول سوف يسمى ببساطة بأنه وجبة. وهكذا، ففى حين أن توصـيل الموافقـات على الدعاوى فوق الطبيعية يُستخدم لتمييز السلوك الدينى، فـإن الأنشـطة المصـحوبة ببساطة بدعاوى فوق طبيعية ليست هى نفسها دينية.

هناك طريقة أخرى لاختبار تعريفنا تتضمن مواقفا حيث يثبـت أن الـدعاوى التـى كانت سابقا تعد فوق طبيعية هى مما يمكن التحقق منه بالحواس. بما أن الدعوى فوق الطبيعية هى دعوى لايمكن إثبات صدقها على أساس حواس الملاحظ (وهى كل ما يمكن أن يعتمد عليه المرء) فإن هذا التعريف يتضمن أنه إذا ثبت بالفعـل أن هـذه الـدعوى يمكن إثبات صحتها، فإنها عند ذلك لا تكون بعـد فـوق طبيعيـة، وبالتـالى فـإن توصـيل الموافقة على هذه الدعوى لايمكن بعد أن يوصف بأنه دينى.

7.3 تأثيرات السلوك "الدينى" القابلة للتعيين

هذا الرأى بأن السلوك الدينى هو كلام يقودنا إلى أن نطرح أن التفسيرات المباشرة للدين يجب أن تركز على التأثيرات الاجتماعية للسلوك الدينى التى يمكن تعيينها (أى تأثيرات صنع وتوصيل الموافقة على الدعاوى فوق الطبيعية). نحن نطرح بهذا الصدد أن التوصيل الواضح للموافقة على إحدى الدعاوى التى لايمكن التحقق منها بالحواس يوصل رغبة فى "تعليق التشكيك"؛ تعليق الاستخدام الناقد للحواس لاختبار صحة أحد المزاعم. توصيل الموافقة على دعوى لايمكن إثبات صدقها يوصل "الرغبة فى الموافقة على تأثير شخص آخر بدون تشكيك "، بصرف النظر عن حواس المرء الخاصة به. هذا بدوره يعزز تشكيل علاقات اجتماعية تعاونية لأن هذه العلاقات تتميز بالموافقة المتبادلة على السلطة والنفوذ. يتسق هذا مع الافتراضات الموجودة فى فرع من النظرية التطورية يعرف باسم "نظرية الإشارة" وهو يقول بأن "أفضل ما يمكن أن نرى به الإشارات هو أنها "محاولات لاستغلال كائنات أخرى وليس لنقل المعلومات لها" (كرونك 1994، أقواس التنصيص مضافة؛ أنظر أيضا دوكنز وكريبز 1978؛ بالمرو وادلى 2007). فى حالة السلوك الدينى نقول أن هدف هذا الاستغلال (أى النفوذ) هو تعزيز التعاون فى حالة القرابة الوثيقة أو تعاون يشبه تعاون الأقرباء، وأن هذا هو التأثير الأساسى للدين (ستيدمان وبالمر 2008).

هذا التأثير للسلوك الدينى كان يمكن أن يكون له أهمية تطورية حتى لو كان هذا السلوك يحدث فقط متفرقا وبطريقة غير منتظمة، ليزيد من التعاون عشوائيا هنا وهناك عبر آخر آلاف عديدة من سنوات وجود البشر. على الرغم من أننا نستطيع تصور وجود أحد الأنواع (Species) وفيه هذا النوع من السلوك الدينى، إلا أن من الواضح أنه ليس فيه وصف لوقوع سلوك دينى بين البشر. السلوك الدينى بين البشر قد أصبح منمطا إلى حد كبير لأنه ظل سلوكا تقليديا لأقصى حد. توصيل الموافقة على دعاوى معينة فوق طبيعية ظل نمطا من السلوك يتم نسخه من الوالد لذريته لأجيال عديدة فى كل الثقافات المعروفة. أى تفسير للسلوك الدينى يجب أن يفسر نزعة السلوك الدينى القوية لأن يكون تقليديا.

يتساءل تومسون، "لماذا، إذا كنا مؤمنين، يكون الرب الوحيد والرب الحقيقى وحده هو رب والدينا وأجدادنا ؟" (تومسون 2001). عندما نتجنب افتراض الإيمان الذى لا يقبل الاختبار، نستطيع أن نعيد صياغة هذا السؤال ليصبح : "ماهى النتائج التى يمكن تعيينها التى تترتب على توصيل الموافقة على الدعاوى التقليدية فوق الطبيعية عبر

أجيال كثيرة، والتى تسبب أن الانتخاب يحبذ الأفراد الذين يشتركون فى هذه السلوكيات التقليدية الدينية تحبيذا يفوق تحبيذ الأفراد الذين لا يفعلون ذلك ؟" ما أفترضه هو أن هذا السلوك الدينى التقليدى يزيد التعاون بين السلالة المشتركة عبر أجيال كثيرة عن طريق توصيل الرغبة فى الموافقة على تأثير كل فى الآخر وتأثيرأسلافهم المشتركة.

أحد الأدلة على أهمية الدعاوى فوق الطبيعية التقليدية أثناء آلاف السنين الأخيرة المعدودة أو عشرات الآلاف منها، هى ما يدل عليه أمر يبدو أنه أكثر الدعاوى فوق الطبيعية شيوعا فى المجتمعات التقليدية. أدرك علماء الأنثروبولوجيا من زمن طويل أن السلوك الدينى يحدث فى كل المجتمعات البشرية المعروفة. أينما أمكن للناس أن يبقوا أحياء ويتكاثرون، فإنهم يوصلون الموافقة على دعاوى فوق طبيعية. أما ما لم يتم إدراكه فهو أن الأمر لايقتصر فقط على أن البشر فى كل مكان يوصلون الموافقة على بعض الدعاوى فوق الطبيعية، ولكن من الممكن ايضا فى كل ثقافة بشرية تقليدية معروفة فى الأنثروبولوجيا أن يوصل الأفراد الموافقة على دعوى هى جوهريا نفس الدعوى فوق الطبيعية : الدعوى بأن "الأسلاف الموتى يستطيعون التأثير فى الأحياء و/أو أن يتأثروا من الأحياء ". هناك فى أقل القليل إشارات متضمنة لدعاوى للتواصل بين الأسلاف الموتى وذريتهم المشتركة الحية وهى إشارات تبدو على الأقل موجودة بصفة عامة تقريبا فى أدبيات الإثنوجرافيا. وكمثل، فإن هذا السلوك لم يسجل فقط فى كل الأوصاف الإثنوجرافية للمجتمعات التى صنفها سوانسون (1964) على أن فيها "عبادة للسلف"، وإنما أيضا فى كل مجتمع صنفه سوانسون على أنه "تنقصه" عبادة الأسلاف (ستيدمان وآخرون 1996).

ما السبب فى أنه من بين كل مالا يحصى من الدعاوى فوق الطبيعية الممكنة يصنع الأفراد فى كل المجموعات البشرية المعروفة – ويوصلون الموافقة على – هذه الدعوى بالذات ؟ نحن نطرح أن الإجابة عن هذا السؤال يمكن فهمها بأن ننظر إلى الدعاوى فوق الطبيعية عن الأسلاف الموتى من خلال السياق الأوسع لأهمية السلف، والتقاليد، والأقارب أثناء التطور الحديث للبشر. لا يقتصر أمر الأسلاف على أنهم يوفرون لنا مادتنا الوراثية؛ فهم أيضا مصدر التقاليد، والأقارب والموارد الضرورية لبقاء البشر وتكاثرهم فى كل مكان. الحقيقة أنه فى المجتمعات التقليدية يكون الأقارب غالبا أهم مورد لنجاح البقاء والتكاثر (أيرونز 1979). مع بداية البيئات الاجتماعية لأسلافنا منذ زمن هو على الأقل عشرات الآلاف العديدة من السنين فإن هذه البيئات الاجتماعية لأسلافنا تطلبت نوعين من التقاليد : (1) يتطلب تعيين أعداد كبيرة من الأقارب أن يمنح السليل بعض نوع من رمز يدل على أنه ينحدر من سلالتك، كأن يمنح إسما مهذبا و (2) التأثير فى

ذريتك لتنسخ سلوكك (بالمر وستيدمان 1997). عندما يوجد، وفقط عندما يوجد هذا النوع من التقليد ويتم نسخه بدرجة نسبية من الإتقان الكامل عبر أجيال كثيرة، عندها فقط "يمكن أن تتجمع " أعداد كبيرة من خطوط السلالة أو العشائر... وأن تنمو عبر الزمن كسلالة للسلف الأصلى " (فوكس 1967). التأثير فى هذه الأعداد الكبيرة من السلالة المعينة ليتعاون فيها الواحد مع الآخر، أمر يتطلب تقليدا ثانيا. يتكون هذا التقليد الثانى من التأثير فى ذريتك لتتعاون مع الأفراد الذين تعينوا على أنهم أقارب وأن ينسخوا هذا السلوك (بالمر وستيدمان 1997). وجود هذا التقليد الثانى يتم إثباته إثباتا محكما بواسطة لغة لوجيارا الأفريقية التى تقول، "قواعد السلوك الاجتماعى هى "كلمات 'أسلافنا' " (ميدلتون 1960).

عن طريق تشجيع احترام السلف، فإن عبادة الأسلاف تعزز معا احترام الأقرباء الأحياء وكذلك نقل التقاليد فيما بينهم (ستيدمان وبالمر 2008). التقاليد بوجه عام تساعد على منع الانحرافات عن أنماط السلوك التى ثبت نجاحها فى أنها تخلف سلالة (بالمر 2008، فانبول وآخرون 2008). شعائر عبادة الأسلاف التقليدية تتطلب التعاون بين أفراد السلالة المشتركة فى أدائهم، وبهذا فإنها تشجع التعاون فى المستقبل بين المجموعة الحالية من السلالة المشتركة وكذلك تشجعه عندما تتكرر فى الأجيال التالية، أى فى سلالة الذرية المشتركة الحالية. وبالتالى، فإن الشعائر الدينية التى تركز على الأسلاف تقوى هكذا من روابط القرابة والتقاليد التى تعتمد عليها :

> "من الواضح أن عبادة العائلة فى الأزمنة البدائية لابد وأنها كانت تنحو إلى حد كبير إلى الحفاظ على رابطة العائلة : سواء بموجب اجتماعات دورية (كذا) لتقديم القرابين، وبكبت الانشقاق، وبانتاج توافق على نفس الأحكام" (سبنسر 1972، ص 96).

الدعوى بأن الأسلاف يستطيعون التأثير فى الأحياء و/أو أن يتأثروا بهم هى باعتبارها جزء من هذه الشعائر ستؤدى إلى تقوية روابط القرابة ونقل التقاليد بطريقتين. الأولى، أن الرجوع إلى أسلاف ماتوا من زمن طويل، يوفر وسيلة لإشراك سلالة مشتركة بأعداد أكثر كثيرا من العدد القليل الذى يستطيع متابعة أسلافهم المشتركين خلال أجيال قليلة فقط (بالمر وستيدمان 1997. والثانية كما يوضح رابابورت فإن الدعاوى فوق الطبيعية - مثل القول بأن الأسلاف الموتى يؤثرون فى الأحياء أو يتأثرون بهم - تؤسس "نوعية من مصداقية لايشك فيها" (رابابورت 1979، ص 262). هذه الدعاوى عن الأسلاف تعزز الموافقة على التقاليد والسبب هو أنه "على الرغم من أن

المرء يستطيع أن يجادل أحد المسنين حتى نقطة ما، إلا أنه لا يوجد أحد يتشكك في حكمة وسلطة احد الأسلاف (ليهمان وآخريون 2005، أنظر أيضا فورتس 1969). عندما يحدث تشكيك فيما يُزعم من أن الأسلاف الموتى قد قالوه فإن تكلفة ذلك تكون عادة غالية إلى حد يحظرها، وذلك بسبب ما سيتضمنه هذا التشكيك من رفض للتقاليد والأهل معا (وادلى وآخرون 2006).

الدعاوى التقليدية فوق الطبيعية بشأن السلف تسمى نموذجيا بأنها أساطير. العلاقة بين الأساطير، والسلف، والتقاليد وكذلك قدرة الأساطير على خلق علاقات اجتماعية تعاونية بين أفراد السلالة المشتركة، هذا كله قد لخصه مالينوفسكى كالتالى:

> الأسطورة... هى الإفادة عن حدث خارق للمعتاد، ويؤدى وقوعه لمرة أولى وأخيرة إلى تأسيس النظام الاجتماعى للقبيلة (السلالة المشتركة للسلف الذى بدأ الأسطورة)... وهى تبرر عن طريق ما حدث سابقا النظام الموجود حاليا وتوفر نمطا للقيم الأخلاقية بالتأمل وراء... وهى تفى بوظيفة "فذة" ترتبط ارتباطا وثيقا بطبيعة التقاليد... وباستمرار الثقافة، وبالعلاقة بين العمر والشباب وبالموقف تجاه الماضى. وظيفة الأسطورة هى تقوية التقاليد وأن تضفى عليها قيمة وأحتراما أكبر بأن يُتابع مسارها وراء إلى واقع من الأحداث الأولى هو أرقى وأفضل وأكثر فاعلية وأكثر اتصافا بأنه فوق طبيعى (مالينوفسكى 1979، ص 45).

الأساطير (ستيدمان وبالمر 1997) وكذلك القصص التقليدية عموما (كو وآخرون 2006) الذى يرويها المسنون (كو وبالمر تحت الطبع) هذه كلها إحدى الطرائق الأساسية التى تشجع بها الأسلاف النزعة الإيثارية (بالمر وآخرون 2006)، والأشكال الأخرى من السلوك الأخلاقى (كو وبالمر 2007) بين سلالتهم، الأساطير تكون غالبا مصحوبة بشعائر تضحيات تُشجِّع تقليديا (بالمر وأخرون 2006) وهى شعائر تشجع التعاون باعطاء إشارة للرغبة للتضحية للذرية المشتركة. النتائج المحتملة لتقاليد أسماء السلالة. والأساطير، والشعائر التى تشجع التعاون بين الأقارب فتظل تنسخ عبر أجيال كثيرة كثرة هائلة، هذه النتائج تتضح من حقيقة نراها عند أفراد عشيرة تيف Tiv الأفريقية حيث نجد أن البديهية المسلم بها عن صداقة وتفاهم الأهل تنطبق على كل "أفراد عشيرة تيف" (فورتس 1969) حيث أفراد العشيرة كلهم الذين يقرب عددهم من 800000

يتابعون إنحدار سلالتهم بواسطة روابط تقليدية من سلسلة نسب تنحدر من فرد مؤسس واحد (كيسنج 1971).

هناك طريقة أخرى نجد فيها أن الصورة الشامانية التى استخدمت عند بداية المؤتمر كانت ملائمة لدراسة المغزى التطورى للسلوك الدينى. على الرغم من أن الشامان اشتهر عنهم الأزياء الدرامية، وتغير أحوال الوعى، وإستخدام أدوية الهلوسة، والتكلم من البطن وخفة اليد فى العاب الشعوذة، إلا أنه ربما تكون اكثر صفة شائعة تضفى على الشامان هى ما يزعم من صحبتهم للأسلاف. يزعم الشامان عادة، إن لم يكن بصورة شاملة، أنهم يزورون الأسلاف الموتى أو يتواصلون ببعض طريقة أخرى مع الموتى من أسلاف أتباعهم، وأنهم عادة يعودون بتعليمات من السلف عن الطريقة التى ينبغى أن يسلك بها أفراد سلالتهم (ستيدمان وبالمر 1994).

وأخيرا، فإن ما سمى فى وقت حديث نسبيا بأنه أديان عالمية، قد سميت هكذا، ليس بالضرورة بسبب أنها توجد فى كل جزء من العالم، ولكن لأنها ليست مقصورة على موضع واحد محدد. مغزى هذه الحقيقة هو أن عضوية الدين لا تقتصر على الأفراد الذين يعتبرون أنفسهم أقرباء بالفعل أحدهم مع الآخر. الديانات العالمية لا تقتصر على أفراد يعتبرون انفسهم أنهم الذرية المشتركة بالفعل لسلف مشترك. وبالتالى فإن الديانات العالمية ربما يمكن الإشارة إليها على وجه أدق على أنها ديانات اللا قرابة أو ربما بأنها ديانات فيها قرابات متعددة. على أن الديانات العالمية كثيرا ما تشكل بالفعل تقاليدها الخاصة بها التى تخلق علاقات اجتماعية بين غير الأقرباء تشبه كثيرا علاقات القرابة الموجودة فى الديانات المؤسسة على القرابة (بالمر وآخرون 2008). السبب فى أن الجماعات الدينية تتجه إلى خلق علاقات اجتماعية أعمق وأكثر بقاء مما فى الجماعات الاجتماعية الأخرى هو أن العلاقات التى تُخلق تماثل تلك التى بين الأقارب فى عائلة؛ فهى مبنية على الثقة، والإلتزام، والتضحية، والإيثارية، والتقبل بغير تشكك لإرشاد نبيّها أو ما يشبه الإرشاد الأبوى للسلف. وبالتالى نجد هذه الإشارات المتكررة إلى استخدام مصطلحات القرابة فى الأديان العالمية أو استخدامها مجازيا (ستيدمان وأخرون1996).

7.4 الإستنتاجات

إتبعت التفسيرات التطورية للدين مقاربات نظرية سابقة بطريقتين. الأولى أنها تفسيرات تدعو إلى التركيز على جوانب غريبة وعجيبة من الدين تبدو شاذة. والثانية أنها تفترض أن هذه السلوكيات الغريبة هى حتى نتيجة لاعتقادات أغرب فى كائنات وقوى فوق

طبيعية ليس لها وجود بالفعل. أدى هذا إلى أبحاث عن موضوعات مثل السيكولوجيا المعرفية للتوهم (دوكنز2006)، وتصوير نشاط المخ أثناء اوضاع من النشوة، والبيولوجيا العصبية للذاكرة المصحوبة بشعائر قاسية (نيوبرج وأخرون2001)، وسيناريوهات تطورية حول الطريقة التى حبذ بها الإنتخاب الطبيعى الميكانزمات المعرفية التى تنتج المعتقدات فوق الطبيعة وهى معتقدات يفترض أنها فى الأساس من كل السلوك الدينى (بوير1992). عند مناقشة نتائج هذه الدراسات فيما يتعلق بموضوعات سياسية مثل الأصولية الدينية، والحرب على الإرهاب، والمنتحرين بالتفجير، نجد أن تفسيرات الدين التطورية قد يكون فيها إثارة حادة مثل أى جانب فى العالم الحالى.

الكثير من المناطق الحالية للدراسة التى وصفت فى التو، إن لم تكن كل هذه المناطق، قد تساعد فى تفسيرات جوانب مهمة من السلوكيات التى تصاحب أحيانا السلوك الدينى. على اننا نقترح أن التركيز على هذه الموضوعات العجيبة الشاذة قد حول إنتباه الباحثين عن تفسير ما قد يميز فعلا بين السلوك الدينى وغير الدينى. هذا أمر مهم لأن أى دراسة علمية للدين يجب أن تبدأ بأن تصنع افتراضات مفهومة ضمناً أو واضحة حول ما تكون المنبهات الحسية التى يستخدمها البشر ليميزوا ويصفوا بعض أوجه السلوك على أنها دينية والبعض الأخر على أنه غير دينى. الإخفاق فى أن يجعل المرء إفتراضاته الخاصة به عن تعريف الدين أفتراضات واضحة قد يؤدى إلى خطأ التفكير فى ان التعريف الدقيق للدين (بمعنى التعريف الذى ينجح فى التنبؤ بالطريقة التى يستخدم بها الناس كلمة "الدين" حرفيا) هو بعض حشو وتزيد. وكمثل، إذا كان تعريفنا الواضح الذى يطرح انه نوع معيّن من الكلام يصفه الناس بأنه دينى هو تعريف صحيح فإنه ربما يبدو وكأنه حشو وتزيد وذلك ببساطة لأن تعريفنا معادل للسلوك الذى تعلم الناس وصفه بأنه دينى. الأمر أبعد من أن يكون حشو، ذلك لأن التعريف الواضح للدين الذى يعادل ما تعلم الناس أن يصفوه بأنه "دينى" سوف يشكل إسهاما أساسيا لدراسة الدين دراسة علمية.

فى هذا الفصل لم نقتصر على أن نقدم فقط فرضا قابلا للاختبار حول طبيعة عوامل التنبيه التى تعلّم الناس أن يصفوها بأنها دينية، وإنما وفرنا أيضا تفسيرا تطوريا للسبب فى أن هذا السلوك الدينى على وجه متميز قد وصل إلى الوجود. نحن نطرح على المستوى المباشر أن أوضح تأثير يمكن تعيينه للسلوك الدينى هو تشكيل علاقات إجتماعية تعاونية تشبه وثيقا ما فى علاقات القرابة. أما على المستوى المطلق فاننا نذكر عموما أن النزعة القوية لأن يكون السلوك الدينى تقليديا تعنى أن الأسلاف الذى تمكنوا من إنشاء أو

إستمرار التقاليد الدينية قد عززوا تزايد التعاون بين أجيال كثيرة من سلالتهم وبالتالى فقد تمتعوا بالنجاح فى أن يخلفوا عددا أكبر من السلالة. (أى أنه نجاح تطورى).

على الرغم من أن مقاربتنا تختلف عن كل المقاربات الأخرى فى هذا الكتاب فى تركيزها على الكلام بدلا من العقيدة، إلا أنها متكاملة مع الكثير من فصول الكتاب الأخرى.

نحن لنا رأى بأن السلوك الدينى، بإعتباره إستراتيجية من أجل أن تخلف سلالة، هو رأى يتسق تماما مع أدلة بلوم عن السلوك الدينى بأنه لايزال على علاقة إرتباط بالنجاح التكاثرى فى بعض جماعات السكان الحديثة (بلوم، هذا الكتاب). رأينا بأن السلوك الدينى يتميز بالسلوك الذى يوصل تقبل نفوذ شخص آخر بطريقة مماثلة لتقبل الطفل لنفوذ الوالد، هو رأى يتسق مع بحث بيرنج عن سلوك الطفل فى استجابة للدعاوى فوق الطبيعية التى يصنعها البالغين (بيرنج2007)، ويتسق مع ربط بوتشارد بين الدين و"الطاعة"، (بوتشارد، هذا الكتاب) وملاحظة فييرمان بأن السلوك الدينى يكون غالبا مصحوبا بأوضاع للجسد توصل "الاذعان" (فييرمان، هذا الكتاب). نموذجنا عن قدرة التقاليد الدينية على زيادة حجم مايتم تعيينه من شبكة السلالة المشتركة المتعاونة وهى تنتقل من جيل للتالى، هو نموذج يوفر أيضا ميكانزم محتمل لملاحظة لاتى حول دوائر التعاون البشرى التى تمتد لتتسع أثناء التطور البشرى الحديث (لاتى، هذا الكتاب).

مراجع الفصل السابع

Bering J (2007) The cognitive foundations of belief in the supernatural. Paper presented at the International Conference: Trans-Cultural Universals III: Biological Evolution of Religiosity. Hanse-Wissenschaftskolleg (Institute for Advanced Study) Delmenhorst Germany, Sept 27–30

Boyer P (1992) Explaining religious ideas: elements of a cognitive approach. Numen 39:27–57

Coe K, Aiken N, Palmer C T (2006) Once upon a time: Ancestors and the evolutionary significance of stories. Anthropological Forum 16(1):21–40

Coe K, Palmer C T (2007) The words of our ancestors: Kinship tradition and moral codes. World Cultures 16(1):2–32

Coe K, Palmer C T (in press) How elders guided the evolution of the modern human brain social behavior and culture. American Indian Cultural Resource Journal

Cronk L (1994) That complex whole. Westview Press, Boulder CO

Dawkins R (2006) The god delusion. Houghton Mifflin, Boston

Dawkins R, Krebs J R (1978) Animal signals: information or manipulation? In: Krebs J R, Davies N B (eds) Behavioral ecology: an evolutionary approach. Blackwell Scientific Publications, Oxford

Fortes M (1969) Kinship and social order. Aldine, Chicago

Fox R (1967) Kinship and marriage. Penguin, Middlesex UK

Irons W (1979) Kinship. In: Chagnon N, Irons W (eds) Evolutionary biology and human social behavior: an anthropological perspective. Duxbury Press, North Scituate MA

Keesing R (1971) Kin groups and social structure. Holt Rinehart and Winston, NY

Lehmann A C, Myers J E, Moro P A (2005) Ghosts souls and ancestors: power of the dead. In: Lehmann A C, Myers J E, Moro P A (eds) Magic witchcraft and religion, 6th edn. Mayfield, Mountainview CA

Malinowski B (1979) The role of magic and religion. In: Lessa W A, Vogt E Z (eds) Reader in comparative religion, 4th edn. Harper Collins, NY

Middleton J (1960) Lugbara religion. Oxford University Press, NY

Needham R (1972) Belief language and experience. University of Chicago Press, Chicago IL

Newberg A, D'Aquili E, Rause V (2001) Why god won't go away: brain science and the biology of belief. Ballantine Books, New York

Palmer C T, Steadman L B, Goldberg R. (2008) Traditionalism and human evolutionary success: The example of Judaism. In: Goldberg R (ed) Judaism in biological perspective: Biblical lore and Judaic practices. Paradigm Publishers: Boulder, CO, pp.139–164.

Palmer C T, Steadman L (1997) Human kinship as a descendant-leaving strategy: a solution to an evolutionary puzzle. Journal of Social and Evolutionary Systems 20(1):39–51

Palmer C T, Steadman L B (2004) With or without belief: a new evolutionary approach to the definition and explanation of religion. Evolution and Cognition 10(1):138–147

Palmer C T, Steadman L B, Cassidy C (2006) Traditional religious ritual sacrifice: Cultural materialism costly signaling or descendant-leaving strategy? Journal of Ritual Studies 20(2):33–42

Palmer C T, Wadley R L (2007) Local environmental knowledge talk and skepticism: using 'LES' to distinguish 'LEK' from 'LET' in newfoundland. Human Ecology 35(6):749–760

Palmer C T, Wright J, Wright S A, Cassidy C, VanPool T, Coe K (2006) The many manipulations of Morty Mouse: Children's stories and the parental encouragement of altruism. Journal of Anthropological Research 62(2):235–257

Pinker S, Bloom P (1992) Natural language and natural selection. In: Barkow J H, Cosmides L, Tooby J (eds) The adapted mind: evolutionary psychology and the generation of culture. Oxford University Press, New York

Rappaport R (1979) Rituals sanctity and cybernetics. In: Lessa W A, Vogt E Z (eds) Reader in comparative religion, 1st published 1971. Harper-Collins, New York

Sosis R, Alcorta C (2003) Signaling solidarity and the sacred: the evolution of religious behavior. Evolutionary Anthropology 12: 264–274

Spencer H (1972) The Principles of Sociology, Volume 1. In: A System of Synthetic Philosophy, Volume 6, 1st published 1882. Williams and Norgate, London

Steadman L B, Palmer C T (1994) Visiting dead ancestors: shamans as interpreters of religious traditions. Zygon: Journal of Religion and Science 29(2):173–189

Steadman L B, Palmer C T (1995) Religion as an identifiable traditional behavior subject to natural selection. Journal of Social and Evolutionary Systems 18(2):149–164

Steadman L B, Palmer C T (1997) Myths as instructions from ancestors: The example of Oedipus. Zygon: Journal of Religion and Science 32(3):341–350

Steadman L B, Palmer C T (2008) Selection traditions kinship and ancestor worship: Key concepts in the evolution of religion. In: Bulbulia J, Sosis R, Harris E, Genet R, Genet C, Wyman K (eds) The evolution of religion: studies theories and critiques. The Collins Foundation Press, Santa Margarita CA

Steadman L B, Palmer C T (2008) The supernatural and natural selection. Paradigm Publishers, Boulder CO

Steadman L B, Palmer C T, Tilley C (1996) The universality of ancestor worship. Ethnology 359(1):63–76

Swanson G (1964) The Birth of the Gods. University of Michigan Press, Ann Arbor MI

Thompson J A (2001) Does god help me or do I help god or neither? In: Akhtar S, Parens H (eds) Does God Help? Jason Aronson, Northvale NJ

VanPool T, Palmer C T, VanPool C (2008) Horned Serpents, Tradition, and the Tapestry of Culture. In: O'Brien M (ed) Cultural Transmission and Archaeology: Some Fundamental Issues. Society for American Archaeology, Washington DC, pp. 77–90.

Voland E (2007) The adaptationist perspective on religiosity religiousness and religion: outlining the questions. Paper presented at the International Conference: Trans-Cultural Universals III:

Biological Evolution of Religiosity. Hanse-Wissenschaftskolleg (Institute for Advanced Study) Delmenhorst Germany, Sept 27–30
Wadley R, Pashia A, Palmer C T (2006) Religious scepticism and its social context: An analysis of Iban shamanism. Anthropological Forum 16(1):41–54
Winkelman M (2004) Shamanism as the original neurotheology. Zygon 39(1):193

الفصل الثامن
المزايا التكاثرية للانتماء الدينى*

مايكل بلوم

ملخص : مع تمدد مخ البشر الأولين اكتسبوا قدرات متزايدة للنظر نظرة اعتبار إلى المهام التعاونية - بما يشمل فى النهاية التكاثر. تلى ذلك تطور، ربما من نوع التطور الذى يتجمع فى تلاقى وذلك بشأن المعتقدات الدينية والسلوكيات المتعلقة بها مثل عمليات الدفن وتقديم القرابين عند الهوموسابينز (الانسان العاقل) والهومونياندرتاليسيس (انسان نياندرتال) وهذا كله يوضح أن القدرات الدينية تطورت كاستنتاج منطقى : ماكان يدرك من عوامل فعاله فوق طبيعية مثل الأسلاف أو الأرباب أصبحت تُخبَر كأنها

---

* M. Blume (✉)
University of Heidelberg, Institut für Religionswiessenschaft, Akademiestrabe 4-8, 69117 Heidelberg, Germany
e-mail: mi.blume@t-online.de
E.Voland, W. Schiefenhovel (eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind And Behavior*, The Frontiers Collection, DOI 10.1007/978-3-642-00128-4_8.

ملاحظة لتيارات تنساب من التراث، تضفى القيم والثقة المشتركة بالمجتمع، فيكافأ من يلتزمون بالتعاون ويعاقب المخالفون. هناك هكذا تأييد لدافع التكاثر. كذلك تأييد للزواج. قد يعطى المؤمنون أحدهم للآخر إشارات عن جدارتهم بواسطة التزامات تكلف غاليا وشعائر مكرسة للعوامل الفعالة فوق الطبيعة. هكذا يتم تحبيذ الميول الوراثية التى لها علاقة بالدين وكذلك التقاليد الناجحة ديموجرافيا وذلك عن طريق الانتخاب المباشر وانتخاب الأقارب، وعن طريق الانتخاب الجنسى، كما يتبين من التعداد السويسرى فى 2000 والبيانات الديموجرافية الدولية.

8،1 مباراة قديمة بقواعد جديدة : تأمل التكاثر مليا

فى 1838 أخذ شاب بورقة، وعنونها بعنوان "هذا هو السؤال" ووضع خطا عليها. ثم أخذ يجمع الحجج المتعلقة بالزواج. ولاحظ وهو يفعل ذلك أنه سيفقد حريته فى أن يختار أصدقاوه وما يحيط به. ربما لن يستطيع قط أن يزور أمريكا وأن يتعلم الفرنسية، وسيكون عليه أن يحمل على عاتقه التكلفة المالية لأطفاله. بدأ هذا الشاب قائمة الحجج التى تحبذ الزواج بقوله "الأطفال (إن شاء الرب)"، وأن يكون معك "إمرأة لطيفة " وأنت تستمتع بالكتب والموسيقى، ولا تكون وحيدا عندما يكبر بك السن. أفكاره الحاسمة هذه التى بدأت بكتابة "ربى" قد ختمها فى النهاية بكلمة، "تزوج، تزوج، تزوج".

إلا أن هذا الشاب كان فى حاجة بالطبع إلى شريكة متعاونة لينفذ خططه. هكذا زار إبنة خاله إيما ويدجوود، وتحدثا معا، ولكن مع أن هذا الشاب كان يعرف عنه أنه قد ورث ثروة، إلا أن مس ويدجوود أبدت أهتماما خاصا بتدينه. ولم توافق على أن تكون زوجته وأن يكون لها أطفال معه إلا بعد أن اقتنعت بأن طالب يدها هذا مسيحى مخلص.

هذا الشاب الذى كان يزن الحجج عن سيرة الحياة والاقتصاد والتكاثر إسمه تشارلز داروين. أعاد راندال كينز مؤخرا نشر هذه التفاصيل هى وغيرها، وكينزى واحد من أحفاد أحفاد داروين ما كان ليوجد فى الحياة لو أن جده قرر غير ذلك (كينز 2001).

الحقيقة المثيرة بشأن هذا السجل من السيرة هى أننا نجابه فيه بتناقض. فمن ناحية، نحن نعلم بما كان لدى داروين من دعوى شابها تردد مفادها أن البشرية قد تكون مُساقة بإلزام تكاثرى إجبارى مالتوسى مثل كل الحيوانات الأخرى (داروين 1871). ومن الناحية الأخرى ها نحن نقرأ لداروين كاتب السيرة الذى مضى فى إتخاذ

قرار عقلانى، وهو يحسب مزايا وتكلفة الزواج والأطفال - مستشهدا فى هذه العملية ببنود دينية. مازال الكثيرون من منظرى التطور البشرى ينحون إلى أن يتجاهلوا أو يبخسوا بالفرق بين الاستراتيجيات الثابتة وراثيا وبين استراتيجيات التكاثر البشرى، مفترضين أن النتائج يجب ان تكون على نحو ما متماثلة. ولكن هل هى متماثلة ؟

لم يكن داروين هو وحده الذى يصنع القرارات عن المسائل التكاثرية. علماء الإثنولوجيا وجدوا أدلة وافرة بين مجتمعات الصيد وجمع الثمار الحديثة فيما يتعلق بقيود الزواج الثقافية على الجنسانية (Sexuality)، وإستخدام موانع الحمل، بل حتى قتل المواليد (كما أورد مثلا لى وديفور 1999). مجموعات السكان الغنية والحرة مثل سكان ألمانيا وسويسرا واليابان قد بدأ عددها ينكمش بسبب انخفاض معدل الولادات، الذى يؤثر بوجه خاص فى الطبقات الثرية والمتعلمة. فرض الساسة الصينيون قوانين تفرض بالقوة تخفيض معدل الولادة، وتؤثر فى السلوك التكاثرى لملايين الأفراد بشئ من النجاح - كما ترتبت بعض النتائج على ما تلى من قرارات للأفراد هى غير مقصودة، مثل إجراء تشخيص لما قبل الولادة وما يتلى ذلك من إجهاض الأجنة الإناث. تقدم المنظمات الدينية مثل دور يشوريم اختبارات وراثية قبل الزواج، وقد بدأ ذلك بواسطة الراباى الأرثوذكسى النزعة جوزيف إكشتين فى بروكلين فى ثمانينيات القرن العشرين وأدى إجراء الاختبار فى مجتمعاتهم إلى أن نجح فى خفض معدلات الأمراض الوراثية مثل تاى - ساكس (جورج 2004).

"يلعب" البشر نفس المباراة البيولوجية كالحيوانات، ولكنهم قادرون على وزن المسارات مقدما، وأن تتشكل خياراتهم بالمعرفة والثقافة. فشلت محاولات عديدة فى تفسير التكاثر البشرى بالطريقة المالتوسية، وبعدها تحولت الديموجرافيا العلمية إلى علم الاجتماع والاقتصاديات طيلة عقود من السنين. حاليا تتأسس النماذج الديموجرافية على نحو حازم على حسابات البشر لتكلفة ومزايا الوالدية فى أوضاع مختلفة. تقارن الدراسات ما يعزى من ' قيم للأطفال ' عبر مختلف البلاد والثقافات (نوك 2006).

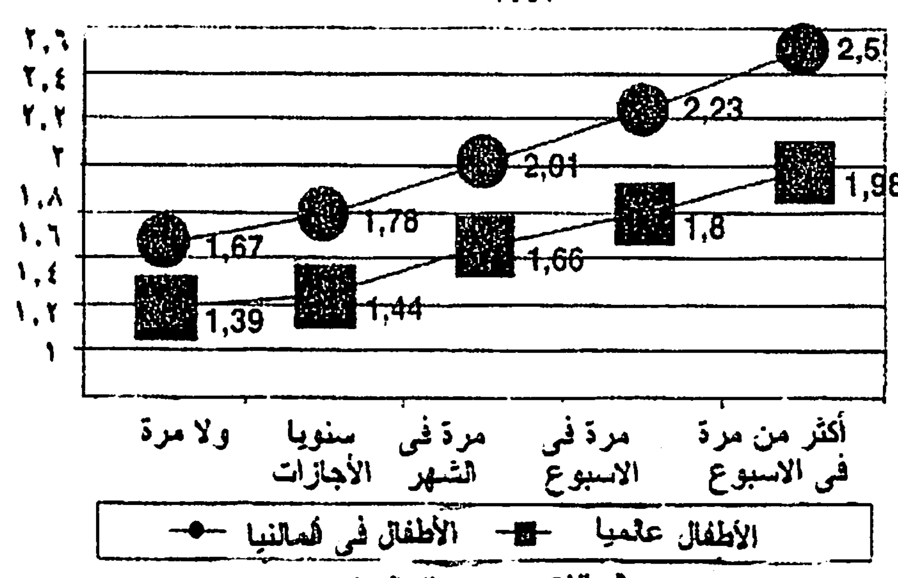
إلا أن دخول البشر إلى مجال إصدار القرارات عن التكاثر يوجب عليهم أيضا أن يحلوا مشاكل الدافع (معروف أن الولادات مؤلمة وأحيانا خطرة، والأطفال يكلفون غاليا، الخ) وكذلك المآزق الوشيكة للتعاون الجنسى، إذ يدركون أنه يمكن خيانتهم بواسطة الشركاء غير المخلصين. مع فهم التدين على أنه الإيمان بما يأتى من الهدى ومن الإشراف من قوى فوق طبيعية وأنه يتناول كل الأطراف المشتركة، فإنه هكذا قد تطور (ويتطور) كحل بيولوجى ناجح إلى درجة كبيرة. أفراد البشر الأعضاء فى مجتمعات متدينة يظهرون

احصائيا دوافع أكبر نحو قيم الزواج والأطفـال والأسرة، ويظهـرون توجهـا تعاونيـا أكـبر وأخيرا يظهرون نجاحا تكاثريا. ويكون هذا كله بأعلى مما عند معاصريهم العلمانيين.

8،2 النشاط الديني وميزة التكاثر

شكل 8،1 علاقة الارتباط عالميا بين حضور العبادات وعدد الأطفال (إنست 2007)

تكرار حضو البالغين للقداسات الربانية مقارنا بعدد أطفالهم فى 82 دولة بما فيها ألمانيا. مسح عالمى للقيم 1981 - 2004، IW 2007



البيانات : دومينيك انست ،
Institut der deutsher Wirtschft Koln 2007

هناك أمثلة واضحة تربط الإنتماء الدينى بالنجاح التكاثرى : المجتمعـات اليهوديـة الأرثوذوكسية تصل إلى معدلات ولادة أعلى كثيرا من جـيرانهم العلمانيـين فى إسرائيـل أو خارجها. طوائف الولايات المتحدة مثل جماعة أمان "الأمنيشن" وجماعـة "هـتر" لـديهم أطفال أكثر كثيرا من معاصريهم الريفيين. أبحاث المسح القومى تتيح سبر تـأثير التعلـيم

والدخل – وتبين أن الميزة التكاثرية للانتماء الدينى تنحو حتى إلى أن تزيد بين المتعلمين والأغنياء وأنهم يتعرضون لمخاطر خيارات سيرة الحياة بأكثر (قارن بيرج 2004، بلوم وآخرون 2006).

على أنه توجد حتى بيانات أقوى. سويسرا هى البلد الأوروبى الوحيد الذى تجنب أى حرب منذ 160 سنة، وأصبحت إحدى أغنى الدول على نطاق العالم. مكتب الاحصاء السويسرى فتح مشكورا نفائس كنوزه فى التعداد الأخير، الذى أُجرى فى سنة 2000. تضمن التعداد سؤالا عن الطائفة الدينية موجه بطريقة ليس فيها أى تمييز، وأجاب عنه 244 972 6 من الأفراد بما يصل إلى نسبة 95,67% من السكان السويسريين.

يمكننا أن نقارن معدلات الولادة للنساء من كل الطوائف الدينية التى ميزها مكتب الإحصاء السويسرى وفيها ما يزيد عن 10000 ممن لهن انتماء. حتى يتم التأكد من تفسيرين ممكنين بالتبادل، سوف نختبر كذلك ما إذا كانت هذه المعدلات للولادة فى المجتمعات الدينية قد تتحدد بمستويات التعليم أو الدخل عند الأعضاء.

النتائج ذات مغزى مرتفع : النساء فى "كل" الطوائف المصنفة يلدن أعدادا من الأطفال أكثر كثيرا مما بين النساء غير المنتميات. يظل هذا صادقا حتى بين تلك المجتمعات (اليهودية والمسيحية) التى تضم تقريبا الضعف من عدد الولادات " مع نسب بين الأكاديميين والطبقات الأعلى فى الدخل" أكبر مما بين معاصريهم السويسريين غير المنتمين.

جدول 8:1 معدل الولادة عند النساء والطوائف الدينية

التعداد السويسرى الطائفة المصنفة	الولادات لكل امرأة	% التعليم الأكاديمى	% الطبقة المهنية العليا
هندوسية *	2,75 (1)	%17 (12)	%7,4 (14)
إسلام *	2,44 (2)	%11,4 (15)	%6,1 (15)
يهودية	2,06 (3)	%42,7 (1)	%42,4 (1)
بروتستانت مستقلون	2,04 (4)	%20,1 (5)	%19,2 (6)
التقوى الجديدة/إيفانجلية	2,02 (5)	%19,2 (6)	%17,9 (8)
اتباع عيد العنصرة	1,96 (6)	%17,1 (11)	%15,7 (10)
مسيحية أخرى (أصغر)	1,82 (7)	%39,1 (2)	%31,8 (2)
لم يعطوا إجابة	1,74 (8)	%19,1 (7)	% 5,3 (16)

التعداد السويسرى الطائفة المصنفة	الولادات لكل امرأة	% التعليم الأكاديمى	% الطبقة المهنية العليا
مسيحيون - أرثوذكس*	(9) 1,62	(10) %18,0	(13) % 9,8
المتوسط السويسرى	1,43	%19,2	%19,6
بوذية *	(10) 1,42	(4) %20,3	(11) %13,4
كاثوليكية رومانية (M)	(11) 1,41	(13) %16,8	(7) %18,5
الحواريون الجدد	(12) 1,39	(14) %13,9	(9) %17,6
بروتستانت - المصلحين(M)	(13) 1,35	(8) %18,9	(4) %22,3
شهود يهوا	(14) 1,24	(16) % 6,8	(12) %11,2
مسيحيون - كاثوليك	(15) 1,21	(9) %18,4	(5) %22,2
غير منتمين	(16) 1,11	(3) %30,6	(3) %26,7
مرتبة علاقة إرتباط سيبرمان(r)		0,054 بلا مغزى	- 0,269 بلا مغزى
مصدر البيانات-جمعية الخصوبة البريطانية 2004	ص 43	ص 117	ص 115

الفئات التى عليها علامة * يغلب عليها أول جيل من المهاجرين إلى سويسرا.

الفئات التى عليها علامة M فيها أكثر من مليون منتمية.

عند الاختبار بمرتبة معامل ارتباط سيبرمان لايبقى "أى" حدس عن المرتبة يتعلق بنسبة الأكاديميين، حيث أن اليهود وبعض الأقليات البروتستانتية قد أخذوا فى اكتساب طبقات متعلمة والسيطرة عليها.

هناك مرتبة معامل ارتباط سلبية قليلة تتعلق بمعدلات الولادة وأوضاع المستقبل المهنى. الوالدون المتدينون حتى عندما ارتقوا لنفس الطبقات التعليمية مثل معاصريهم العلمانيين يبدو أنهم ضحوا بخيارات مهنية وذلك من أجل صالح الأطفال. لايدل هذا على أن علينا الاعتماد على النزعة التقليدية وحدها، ويتأكد ذلك بحقيقة أن المجتمعات التى تتصف بأنها تقليدية جدا ومركزية إلى حد بالغ، مثل شهود يهوا وكنيسة الحواريون الجديدة يكون أداؤها منخفضا فى التكاثر، فى حين أن الأقليات البروتستانتية

الصغيرة فى العمر والمزدهرة ديموجرافيا تظهر معدلات قياسية للأمهات اللاتى يعملن فترة عمل جزئية (الجمعية البريطانية للخصوبة، BFS 2004، ص 46).

فريدرك أوجست فون هايك حائز على جائزة نوبل فى الاقتصاد وهو أول من افترض (فى فون هايك 1982) أن : المجتمعات الدينية تنحو إلى أن تدمج تلك التيارات المناسبة من التراث " التى أضفت "مزايا تكاثرية" على المنتمين إليها. تنبثق هذه الاستراتيجيات الناجحة "ليس على نحو متأصل، وإنما تنبثق تاريخيا" كنتيجة للتنافس المستمر بين المجتمعات الدينية والأجزاء الصغيرة فى مجالات الديموجرافيا (فون هايك 1991). أينما يتم تأمين الحرية الدينية، تنمو ديانات مزدهرة وتختبر تكيفات تكاثرية جديدة إزاء البيئات المتغيرة، بما فى ذلك نماذج الأسرة، والتطورات فى علاقات الجنوسية، ومؤسسات رعاية الطفولة (قارن أدسيرا 2004). فى وجود ظروف معينة، فإن المؤسسات ذات التوجه العائلى المدعومة بمسئولين متبتلين تساعد على تحسين متوسط معدلات رقم الوسط Mean لمعدلات التكاثر والبقاء (كيركو 2004؛ بيرمان وآخرون 2007؛ بلوم 2008).

8.3 العقل الدينى يعزز استراتيجيات التكاثر

كتب إ. أوه. ويلسون : "إن المخ يوجد لأنه يعزز بقاء وتكاثر الجينات التى توجه تجميعه. العقل البشرى أداة للبقاء والتكاثر، والمنطق هو واحد فقط من تكتيكاته المختلفة ". (ويلسون 1978).

فيما يتعلق بالقدرة على التخطيط فليس حجم المخ فقط الذى تكون له أهمية فى ذلك. حجم مخنا يفوقه إلى حد كبير حجم مخ الحيتان والأفيال. حجم القشرة قبل الجبهية فى المخ، بالمنطقة فوق العينين، كبير إلى حد فريد. وكما تبين من البيولوجيا - العصبية، فإن منطقة القشرة قبل الجبهية تتعلق بالتصرفات المحسوبة وتأخير نزوة الإندفاع، و وزن المآزق الاستراتيجية والأخلاقية، والاحساس بالذنب والندم، والتصرف على نحو موجه اجتماعيا ("نظرية العقل") وبناء الهويات السرية. الأفراد الذين يعانون من مرض الخرف (مرض بيك) يفقدون المهارات الاجتماعية واللغوية والوجدانية ويحدث أن يغيروا تغييرا حادا من وجهات نظرهم للعالم سياسيا ودينيا. أجريت تكنيكات تصوير عصبى لملاحظة الأفراد أثناء الصلاة أو قراءة الكتب المقدسة، كما أجريت دراسات تتعلق بتأثير الأدوية الطبية وأعراض مرض باركنسون، وكلها تدعم أطروحة وجود علاقة وثيقة بين القشرة قبل الجبهية والنشاط الدينى (زيمر 2006، هاريس وماكنمارا 2008 ، هاريس وماكنمارا هذا الكتاب).

بالإضافة لذلك، منذ منتصف العصر الحجرى القديم، مع تطور قشرة المنطقة قبل الجبهية ومعها الحساب السيرى والثقافات التى تستخدم الأدوات، وهو تطور حدث بين الهوموسابينز والهومونياندرتالينسيس، نجد أن هذين النوعين الانسانيين قد طورا على نحو متلاق السلوك الدينى مثل شعائر الدفن والقرابين (سترينجر وأندروز 2005). دراسات التوائم الحديثة بينت حقيقة وجود معامل ما بين متوسط ومرتفع للقابلية لتوارث النزعة الدينية بين الأفراد الحديثة من الهوموسابينز وهذه الحقيقة تدعم أطروحة أن القدرات التكيفية قد تطورات (وتتطور) فى معمار المخ البشرى (كوينج وبوتشارد 2006؛ هاريس وماكنمارا 2008؛ بوتشارد هذا الكتاب).

فقد يكون لنا أن نفترض أن قدماء الهوموسابينز والهومونياندرتالينسيس بدأوا يواجهون السؤال نفسه بالضبط على الخيارات، الذى كان على داروين أن يتغلب عليه.

أثناء اتخاذ داروين لقراره فى سيرته، لم تكن لنزعته الدينية (التى نبذها لاحقا فى حياته) أى علاقة بالتنافس للبقاء، وإنما كانت تتعلق بدافعه الشخصى للتكاثر. استشهد داروين الشاب بالرب عندما فكر متأملا فى أن تكون له عائلة. هذا لا يماثل فقط البيانات الديموجرافية وإنما يماثل أيضا حقيقة أن أول كلمات الرب الموجهة إلى البشر فى الكتاب المقدس هى "أثمروا وأكثروا" (التكوين 28،1)، مكونا أول وصية من الوصايا الستمائة وثلاث عشرة حسب التقليد اليهودى.

المجتمعات الدينية التى تعظ بالقيم العائلية مع بعض النجاح ربما يمكننا ملاحظة أن لها وجودها فى الحياة اليومية مثلما توجد فى الحياة السياسية. معدلات الولادات الأعلى عند من ينتمون دينيا قد تم التحقق منها إمبريقيا على نطاق العالم (كما ورد مثلا فى إنجلهارت ونوريس 2004، بيرج 2004، نيومان وهو جو 2006، فيليبوف وبيرجامر 2007؛ فريجا و ويستهوف 2008؛ بيو 2008). وكمثل، فإنه حسب بحث مسح ممثل أجرى على الشباب من عمر 16 - 29 فى ألمانيا فى 2006، وصف 42% من المستجيبين أنفسهم بأنهم غير متدينين، وقالوا أن من "المهم" لهم أن يكون "لديهم أطفال". من بين المستجيبين المتدينين، تم تقييم أهمية الأطفال لديهم بهذه الطريقة بواسطة 61% منهم (ألنسباخ 2006).

هناك بالطبع مجتمعات تعوق أو حتى تحظر التكاثر، كما مثلا عند "الشيكرز، Shakers". يبدو لأول وهلة أن لديهم هكذا ميزة تنافسية لأنهم يستطيعون استثمار موارد أكثر فى العمل التبشيرى لاكتساب المتحولين دينيا. إلا أنه على المدى الطويل يتفق أن التحولات الدينية بأعداد ضخمة هى استثناء تاريخى، وليست بالقاعدة. فى معظم

الوقت ينحو فقط أفراد أجزاء صغيرة من مجموعات السكان إلى التحول عن الميثولوجيا الدينيـة التـى تناولوهـا رأسـيا مـن والـديهم (ڤـارن انجلهـارت ونـوريس 2004؛ سـتون وآخرون 2006) وهم عندها يتحولون إلى اتجاهات مختلفة. عـلى أن المجتمعـات التـى تبدأ فى أن ينقصها الأعضاء الشباب تنحو أيضا إلى أن تفقـد جاذبيتهـا التبشـيرية لأفـراد الشباب الآخرين. وبالتالى فإن "الشيكرز" كان مصيرهم المحتوم هو أن تتجاوز أعمارهـم ما ينبغى من السن وأن يصيبهم التدهور. أما المورمون فهـم عـلى عكـس ذلـك مـازالوا يزدهرون لأن لديهم الكثيرين من الأعضاء الذين ينمون فى الموطن ويرسـلونهم لابحـاث تبشيرية فى الخارج. اليهود الأرثوذوكس، والأميش وأتباع مذهب هـتر قـد توقفـوا حتـى عن الدعوى النشطة للهدى منذ قرون مضت، ولكـنهم مـع ذلـك يتزايـدون عـددا عـن طريق أداءهم التكاثرى العالى. وكما يفترض فـون هايـك، فـإن التـاريخ الثقـافى للأديـان يرتبط إرتباطا وثيقا جدا بالـديموجرافيا، حيـث أن التناقضـات تكـون متغـايرات قصـيرة العمر فى المنافسة الدينية.

هناك افتراض بأن الاعتقاد الدينى بحقائق وعوامل فعالة فـوق طبيعيـة قـد تطـور من أجل أن يجمع معا الدافع التكاثرى مع استراتيجيات التعاون التكيفى، وهذا الفرض يتلاقـى بالكامـل مـع الأطروحـات التـى تتـابع مسـار الميثولوجيـات البـاكرة وصـولا إلى مبالغات الوشايات والتعليمات الوالدية (كما مثلا فى دوكنـز 1976؛ بـوير 2001). إلا أن هذه الظواهر الثقافية – البيولوجية الثانويـة والعشـوائية أصـبحت لهـا فائـدة تكاثريـا بواسطة المنافسة الديموجرافية مع ما ينتشر خلال آلاف الأجيال من جوانب ناجحة مـن المعرفة التقليدية وما يتعلق بها من التفضـيلات العصـبونية (ڤـارن فـون هايـك 1982، بوير 2001، بلوم 2008). كنتيجة تترتب على ذلك، فإن علماء الأنثروبولوجيـا قـد فكـوا على نحو صحيح شفرة التقاليد الدينية الراسخة على أنها "استراتيجيات تخلفها السلالات المنحدرة"، وقد زادت من تكثيف وتوسيع تعاون الأهل إلى مجموعات أكبر من الأنصـار حيث كانوا يرجعون فى ذلك إلى الأسلاف المشتركة (ولاحقا الأسـلاف الميثولوجيـة) (بـالمر وستيلمان 2004؛ بالمر هذا الكتاب). وحتى الأديان التى تمتنـع عـن تسـمية الـرب بأنـه الأب (كالإسـلام مـثلا) أو التـى لا تكـون مؤمنـة بـالرب حسـب النظريـة الأرثوذوكسـية (كالبوذيـة مـثلا، والايـديولوجيات العلمانيـة)، حتـى هـذه الأديـان كثـيرا مـا تقـترض مصطلحات عائلية، مثل الأخ، والأخت، والأم، والأب، والعم، الخ، وذلك من أجل التأكيد على الروابط التعاونية شبه الأقاربية. يظل الدفن كأول البقايا الأثريـة للسـلوك الـدينى، مما يدل على الإيمان ببقاء المتوفى بقاء ثابتا فوق الطبيعى.

تؤكد التجارب السيكولوجية أن الأطفال ينحون إلى الإيمان حدسيا بالبقاء بعد الموت - وهو مفهوم يفقدونه جزئيا بالعمر وبالتعليم العلمانى (بيرنج وآخرون 2005). بما أن البالغين يكونوا قد لقنوا باللاوعى بالمصطلحات الدينية أو الدينية المدنية، فإنهم ينحون إلى التصرف بسخاء أكثر فى مباريات الديكتاتور (شريف ونورنزايان 2006).

على أن هذه النتائج نفسها قد القت الضوء أيضا على السبب فى أن ما هو دينى من العقول والدوافع لايمكن وهى منعزلة أن ينجح بيولوجيا : فالتكاثر نفسه، وإبقاء الأطفال أحياء، وتوصيل التقاليد للخارج وبناء بيئة ملائمة للأجيال التالية، كلها مهام تعاونية منذ أول بدايتها ويكون على الأفراد الوصول إلى ما يُعتمد عليه من مصادر مجتمعية "التيارات المناسبة للتراث" لتأمين استثماراتهم الباهظة التكلفة ذات الدافع الدينى.

الإلتزامات الدينية والسلوك الشعائرى تؤدى عن طريق بناء الثقة وإبعاد المستغلين إلى أن تجعل الأفراد فى شبكة من المجتمعات المتميزة، معها عادة ما تقدمه وتكافئ به السلالة المنحدرة الناجحة تنافسيا التى تخلف الاستراتيجيات، فتقدم لهم الخدمات المجتمعية فى رعاية الطفل والتعليم والمكاسب التعاونية الأخرى (قارن ويلسون 2002، سوسيس وبريسلر 2003؛ نيومان وهوجو 2006، وبيرمان وآخرون 2007).

8.4 السلوك الدينى كإشارات أمينة

كل تكاثر فى الثدييات مصحوب بتكلفة باهظة ومخاطر، خاصة بالنسبة للأمهات، وبالتالى فإن البيولوجيين قد تعودوا فهم الاستراتيجيات التكاثرية للحيوان بواسطة مباريات استثمار تؤدى بالتأمل وراء على نحو استرجاعى (بمعنى النجاح نسبيا) إلى "استراتيجيات تطورية مستقرة".

إلا أن البشر بدأوا يقررون استراتيجيات تزاوجهم وتكاثرهم مقدما، وما إن حدث ذلك حتى تغيرت الأوضاع إلى مباراة السجين مع وجود عدم مساواة فى الفرص (ماك كين 2003). بالنسبة للنساء ظل هناك موضوع مهم مستمر فى التاريخ البشرى عن مخاطر ارتداد الشركاء الذين يلتمسون فرصا تكاثرية أخرى بدلا من البقاء والإسهام فى رعاية الأطفال. الرجال عليهم أن يكافحوا إزاء نوع معين من عدم الأمان بشأن ما إذا كان الأطفال الذين يربونهم هم من ذريتهم الخاصة بهم (أنظر فولاند 2007). الاختيارات الخطأ قد تكون حاسمة، كما وصف يوهان ولفجانج فون جوته فى مؤلفه الكلاسيكى "فاوست"، ونجد فيه فتاته الشابة مرجريت (التى تنادى بإعزاز باسم "جريتشن") وقد رُسمت على صورة سوزانا براندت، التى شهد جوته الحكم بإعدامها وهو محام فى

فرانكفورت. كانت الفتاة اليتيمة بلا أى حماية من عائلة أو أى جماعة، وهكذا تم اغواؤها ثم هجرها بواسطة خطيبها الرحالة، فارتكبت فى النهاية جريمة قتل لمولود نفذتها يائسة فى وليدها.

وماذا كان السؤال الذى وضعته جريتشن فتاة جوته لفاوست حتى تقيّم إخلاصه ؟ "أتوسل إليك، ماذا عن دينك ؟ - إنها بذلك تستدعى كارثة لنفسها وهى توافق على خلطة فاوست غير المنتمى ما بين النزعة اللا أدرية ونزعة وحدة الوجود. فشيطان جوته مفستوفيلس هو الذى يرى بوضوح علاقة الإرتباط بين الدين الذى "يلقن شفاها السؤال والجواب" (وهو مقبول مجتمعيا) وبين الإخلاص فى الزواج. وهو إذ ينزعج يقول ساخرا (الفصل 16)،

قد سمعتُ بالكامل، كيف اجتذبتك هى،

الدكتور قد تم تلقينه الدينى شفاها، هذا واضح؛

آمل أن يصيبك ذلك بخير عظيم.

البنات لديهن رغبة كبيرة للتأكد

مما إذا كان الواحد متزمتا وطيبا كما تفرض القواعد القديمة :

إذا كان قد اقتيد لهناك، فإنهن يعتقدن أنه سيتبعهن أيضا.

لعلنا نتذكر أن إيما ويدجوود ربما لم تكن ستوافق على الزواج من داروين لولا أنه كان متدينا وقت تقدمه لها. عقود الزواج هى مؤسسات ثقافية لضمان التعاون ولمنع الخيانة. وعهود الزواج فى كل الديانات تقريبا تكون مصحوبة بشعائر دينية تتضمن بانتظام شهودا فوق طبيعية وكذلك شهودا طبيعية.

إذا كانت هناك مجتمعات تبارك فيها عهود الزواج بواسطة كائنات متسامية تعرف كل شئ، مثل الأموات الأحياء أو الأرباب، وكلهم يعاقبون عدم الإخلاص فى هذه الحياة أو فى الحياة الأخرى، فإن "التحكم الاجتماعى" يمتد متسعا ومتعمقا بما يتجاوز الإمكانات العلمانية (أنظر بيرنج وآخرون 2005). وبالتالى فإن تفضيلات النساء للمجتمعات الدينية وانتخابهن الجنسى المتجه للرجال الذين "يلقنون الإيمان شفاها" يثبت فى النهاية أنه تكيف تطورى. يمكننا أختبار ذلك بأن نقارن بين كل الطوائف الدينية التى لم تسيطر عليها الهجرة فى تعداد سويسرا 2000 (جدول 8،2).

النساء السويسريات لا يقتصرن على السيطرة على عضوية "كل" الطوائف الأساسية. ولكنهن أيضا يفضلن إلى حد له مغزاه تلك المجتمعات، حيث الحياة معا تعنى الزواج،

وحيث الفردان الاثنان المجتمعان معا ينحوان إلى الحصول على الأطفال معا وحيث معدلات الطلاق تكون منخفضة،

جدول 8،2 الطائفة وعضوية النساء

التعداد السويسرى 2000 طائفيا	الأعضا لإناث %	فردان % للزواج	فردان % للمعيشة مع الأطفال	والدون وحيدون %
شهود يهوا	% 57,4 (1)	%99,3 (1)	%53,3 (4)	% 5,2 (6)
بروتستانت - منهجيون	%56,4 (2)	%97,1 (5)	%49,8 (8)	% 3,0 (1)
مسيحية صغيرة	%54,9 (3)	%93,9 (6)	%51,2 (6)	% 6.8 (7)
أتباع عيد العنصرة	%54,6 (4)	%98,5 (3)	%63,8 (2)	% 5,1 (5)
بروتستانت مستقلون	%54,6 (5)	%97,8 (4)	%59,4 (3)	% 4,2 (4)
كنيسة الحواريين الجديدة	%54,1 (6)	%91,1 (8)	%44,6 (9)	% 5,9 (10)
مسيحية - كاثوليكية	%53,9 (7)	%89,4 (10)	%41,7 (11)	% 5,6 (9)
الإيفانجليون	%53,5 (8)	%98,9 (2)	%65,6 (1)	% 5,9 (10)
بروتستانت- مصلحون M	%52,7 (9)	%88,2 (11)	%44,0 (10)	% 5,4 (7)
كاثوليك رومان M	%51,6 (10)	%89,8 (9)	%51,4 (5)	% 5,5 (8)
يهودية	%51,0 (11)	%93,9 (7)	%51,0 (7)	% 6,3 (11)
المتوسط السويسرى	%51,0	%89,0	%48,5	% 5,8
غير منتمين	%45,8 (12)	%81,5 (12)	%40,0 (12)	% 7,8 (12)
مرتبة سبيرمان		* 0,696	* 0,622	0,378(لامغزى)
علاقة الارتباط (r) (آر)		(P<0.05	P<0.05	

الفئات التى عليها علامة M فيها أكثر من مليون من التابعين

فى تناقض مع ذلك، فإن الشكل غير المنتمى لفئة الوحيدين التى يسودها الرجال يقدم أدنى نسبة مئوية للفردين المتزوجين، وأدنى نسبة من زوج من فردين لهما أطفال، ولديهم أعلى نسبة من الطلاق ومن الأمهات اللاتى يربين الأطفال وحدهن (وإن كانت الفئة تتميز بأدنى معدل للزواج والميلاد).

وبالتالى لا ينبغى أن نـدهش كثـيرا عنـدما نجـد أن النسـاء ينجـذبن إلى الحركـات الدينية مثل الموحدين البطركيين، والتى لم تكن تعزز بالضبط، ولا تعـزز الآن بالضـبط، تحقيق الذات، والتيار الرئيسى للجنوسية. الرجال ربما يـدركون الـدين عـلى أنـه مرحلـة لأكتساب الوضع الاجتماعى ولأن يكسبوا بالتالى فرصا اقتصادية وتكاثرية. إلا أن النسـاء يفضلن المجتمعات والأزواج المتطلعين للمستقبل ممن يرسلون إشارات أمينـة للتغـاون العائلى. قد يُخلب لبنا بدور كونج سان - نوم الراقص الشافى من الأمراض، وهـو دور لا يتاح للرجال الوصول إليه، إلا بواسطة المبادرة الطويلة الملحة والخطرة. هذه المتطلبـات الباهظة التكلفة تضمن جدارة الراقصين بالثقة، بمثـل مـا تضـمن الإلتزامـات والشـعائر طول عمر المجتمعات الدينية فى الخارج (سوسيس وبريسـلر 2003). إلا أنـه ينبغـى ألا نغفل عن رؤيـة حقيقـة أن النسـاء يلاحظـن الأداء، وهـن يجلسـن فى الوسـط، ويغنـين ويصفقن مع النغمة. على الرغم من أن الكتاب المقدس يبـين بوضـوح أن آدم "تعـرف" على حواء، إلا أنها تشكر الرب لإنجاب طفلهـا (التكـوين 1،4) بـل لقـد سُـجل حتـى ان الرب قد ذبح اثنين من أبناء يهوذا قبل إذلال البطـرك نفسـه وهـو يؤيـد جانـب امـرأة أجنبية، هى ثامار، لأنها صممت بحق على الحصول عقد زواجها (التكوين 38).

النتائج التطورية التى تربط النزعة الدينية بمكاسب البقاء كالصحة، والسلطة، وبناء الثقة والتعزيزات الاقتصادية كلها مكملة لهذه الأطروحة. إلا أنه كما يتبين من الإنحدار المجتمعى لمجتمـع الشـيكرز الـذى عـاش طـويلا وهـو مزدهـر صـحيا واقتصـاديا، فـإن الديانات تهلك حتما إذا انحرفت زمنا بالغ الطول عن مهمتها الرئيسية : الأداء التنـافسى التكاثرى. من وجهة النظر التطورية، البقاء بدون تكاثر طريق مسدود.

8،5 الاسـتـنـتـاج

بعد محاكمة سكوب فى 1925 وما ترتب على ذلك من رسوخ النظرية التطوريـة فى مدارس الولايات بالولايـات المتحـدة، كـان هنـاك اقتنـاع واسـع بـين المتعلمـين فى غـرب الولايات المتحدة بأن هزيمة الأصولية المضادة للتطور، وربما أيضا هزيمة كل الدين، هـى مجرد مسألة وقت. إلا أن الكثيرين دهشوا إلى حد هائل من أن النشاط الـدينى، بمـا فى ذلك نشاط "التكوينيين" وأصحاب نظرية "التصميم الذكى"، يتمتع الآن بنهضة إحياء على نطاق العالم. سبب ذلك بسيط : منظرو التطور أتوا بحجج علمية عـددها أكـبر كثـيرا - ولكن المؤمنين الملتزمين بالعوامل الفعالة فوق الطبيعية قد أتـوا بأطفـال عـددهم أكـبر كثيرا.

يوجد هنا ما يثير نوعا من السخرية : الوالدون التكوينيون يدافعون بلا وعـى عـن النجاح التكاثرى لأطفالهم ومجتمعاتهم ضـد التعلـيم التطـورى، فى حـين يحـاول بعـض الطبيعانيين التخلص من قدراتنا المتطورة للتدين بأن يستشهدوا بالبيولوجيا. إلا أنه مـن وجهة النظر التطورية وكذلك وجهة النظـر الفلسـفية قـد يبـدو مـن الغريـب محاولـة هزيمة الطبيعة بواسطة حجج طبيعانية.

مراجع الفصل الثامن

Adsera A (2004) Marital Fertility and Religion: Recent Changes in Spain. Institute for the Study of Labor Bonn (IZA).http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstractid=621063. Accessed 25 July 2008

Allensbach (2006) Die neue Anziehungskraft der Religion. In: Köcher R. Frankfurter Allgemeine Zeitung 04-12-2006

Bering J M, Hernández-Blasi C, Bjorklund D F (2005) The development of 'afterlife' beliefs in religiously and secularly schooled children. British Journal of Developmental Psychology 23:587–607

Berman E, Iannaccone L, Ragusa G (2007) From Empty Pews to Empty Cradles: Fertility Decline among European Catholics. George Mason University Discussion Paper.http://mason.gmu.edu/~atabarro/FertilityDecline.pdf. Accessed 25 July 2008

BFS (2004) Religionslandschaft in der Schweiz ("Religious landscape in Switzerland"). Swiss Federal Statistic office (BFS).http://www.bfs.admin.ch/bfs/portal/de/index/themen/01/22/publ.html?publicationID=1614. Accessed 25 July 2008

Birg H (2004) Die Weltbevölkerung. C. H. Beck, Munich

Blume M (2008) Die Bio-Logik der 10 Gebote – Warum verbindlicher Glaube nützt. In: Gräb-Schmidt E, Achtner W (eds) Was ist Religion? Giessener Hochschulgespräche und Hochschulpredigten der ESG, Giessen orhttp://www.blume-religionswissenschaft.de/pdf/Bio-Logik10GeboteBlume0508.pdf. Accessed 25 July 2008

Blume M, Ramsel C, Graupner S (2006) Religiosity as a demographic factor – An underestimated connection? Marburg Journal of Religion 11 (1):1–22

Boyer P (2001) Religion Explained. Basic Books, New York

Darwin C (1871) The Descent of Man. John Murray, London

Dawkins R (1976) The Selfish Gene. Oxford University Press, Oxford

Enste D H (2007) Kinder: Auch eine Frage der Überzeugung. In: Institut der deutschen Wirtschaft Köln (iwd) 13.http://www.iwkoeln.de/default.aspx. Accessed 25 July 2008

Frejka T, Westoff C F (2008) Religion, Religiousness and Fertility in the US and Europe. European Journal of Population 24: 5–31

George A (2004) The Rabbi's Dilemma. New Scientist 2434:44–47

Harris E, McNamara P (2008) Is Religiousness a Biocultural Adaptation? In: Bulbulia J, Sosis R, Harris E, Genet R, Genet C, Wyman K (eds) The Evolution of Religion Studies Theories & Critiques. Collins, Santa Margarita, CA

Inglehart R, Norris P (2004) Sacred and Secular Religion and Politics Worldwide. Cambridge University Press, Cambridge
Keynes R (2001) Annie's Box: Charles Darwin, his Daughter, and Human Evolution. Fourth Estate, London
Koenig L B, Bouchard T J Jr (2006) Genetic and Environmental Influences on the Traditional Moral Values Triad – Authoritarianism Conservatism and Religiousness. In: McNamara P (ed) Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion, Vol I: Evolution, Genes, and the Religious Brain. Praeger, Westport
Lee R, Devore I (1999) Kalahari Hunter-Gatherers: Studies of the !Kung San and Their Neighbors. iUniverse, New York
McCain R (2003) Game Theory: A Non-Technical Introduction to the Analysis of Strategy. South-Western College Publishing, Boston Massachusetts
Nauck B (2006) Value of children and fertility strategies in cross-cultural comparison. Ideal family size and targeted fertility in eleven societies. In: Gomes C (ed) Social development and family changes. Cambridge Scholars Press, Newcastle
Newman L A, Hugo G J (2006) Women's Fertility, Religion and Education in a Low-Fertility Population: Evidence from South Australia. Journal of Population Research 23: 41–66
Palmer C T, Steadman L B (2004) With or Without Belief A: New Approach to the Definition and Explanation of Religion. Journal of Evolution and Cognition 10 (1):138–147
Pew (2008) US Religious Landscape Survey 2008. Forum on Religion & Public Life.http://religions.pewforum.org/
Philipov D, Berghammer C (2007) Religion and fertility ideals, intentions and behavior: a comparative study of European countries. Vienna Yearbook of Population Research 1: 271–305 orhttp://www.oeaw.ac.at/vid/publications/VYPR2007/Yearbook2007Philipov-Berghammerpp271-305.pdf. Accessed 25 July 2008
Qirko H (2004) Altruistic Celibacy, Kin-Cue Manipulation, and The Development of Religious Institutions. Zygon 39 (3):681–706
Shariff A, Norenzayan A (2007) God Is Watching You: Priming God Concepts Increases Prosocial Behavior in an Anonymous Economic Game. Psychological Science 18 (9):803–809
Sosis R, Bressler E (2003) Cooperation and Commune Longevity: A Test of the Costly Signaling Theory of Religion. Cross-Cultural Research 37 (2):211–239
Stone L, Lurquin P, Cavalli-Sforza L (2006) Genes Culture and Human Evolution: A Synthesis. Blackwell, London
Stringer C, Andrews P (2005) The Complete World of Human Evolution. Thames & Hudson, London
Voland E (2007) Die Natur des Menschen. C. H. Beck, München
Von Hayek F A (1982) Die überschätzte Vernunft. In: Vanberg V (ed) Die Anmaßung von Wissen, vol 8. Mohr, Tübingen 2007
Von Hayek F A (1991) The Fatal Conceit: The Errors of Socialism. University of Chicago Press, Chicago
Wilson D S (2002) Darwin's Cathedral: Evolution Religion and the Nature of Society. University of Chicago Press, Chicago
Wilson E O (1978) On human nature. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts
Zimmer C (2006) Die Neurobiologie des Selbst. Spektrum der Wissenschaft 5:34–41

الفصل التاسع

فترة الانقطاع الأفريقي: "أين"، و "متى"، و"لماذا" فيما يتعلق بتطور الدين*.

مات روسانو

ملخص : انبثق "الإنسان الحديث تشريحيا" (احت) فى أفريقيا منذ ما يقرب من 200000 سنة قبل زمننا الحالى (قزح)، وكان فى أول الأمر يختلف اختلافا قليلا عن الأنواع الأخرى من الهومينيد (الإنسانيات). حدث فى وقت ما بعد سنة 100000 (قزح)، أن ازاح النياندرتاليون بشر (احت) من المنطقة الليفانتية بالشرق الأوسط، فانهوا لهم أول رحلاتهم للخارج من موطنهم الأفريقى. فى حوالى السنة 60000 (قزح) توسعت

* M. Rossano (✉)
Department of Psychology, Southeastern Louisiana University, Box 10831,
Hammond LA 70402, USA
e-mail: mrossano@selu.edu
E.Voland, W. Schiefenhovel (eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind And Behavior*, The Frontiers Collection, DOI 10.1007/978-3-642-00128-4_9.

سلالة من (احت) أرقى أجتماعيا لتمتد مرة أخرى خارج أفريقيا، وحلت مكان كل المقيمين الهومينيد فى أرجاء العالم كله. أحد الجوانب الحاسمة فى إرتفاع رقيهم الاجتماعى هو الدين. انبثق الدين أثناء الفترة من تقهقرهم من الليفانت حتى فتحهم للعالم. (فترة الانقطاع الأفريقى). هذا الفصل، يستخدم الأدلة الأثرية، والأنثروبولوجية، والسيكولوجية وأدلة علم الرئيسيات ليطرح نموذجا نظريا للانبثاق التطورى للدين - وهو انبثاق قد تحدد زمنيا بدقة أنه كان فى جفنة إيكولوجية واجتماعية شكلتها أفريقيا منذ ما يقرب من 80000 إلى 60000 سنة (قزح)، عندما أوشك "الهوماسابينز" على أن يختفى تقريبا من الأرض (لولا رحمة من الرب ؟).

9،1 فى الليفانت منذ 100000 سنة

ظهر الإنسان الحديث تشريحيا (احت) فى بعض وقت بين سنة 200000 و سنة 150000 قبل الزمن الحالى (قزح) فى أفريقيا (ريلذفورد 2008؛ ماك دوجال وآخرون 2005). فى حوالى سنة 100000 قزح، وُجد أول دليل على أن بشر (احت) غامروا بالخروج من أفريقيا. تكشف هكذا حدث درامى فى منطقة الليفانت بشرق البحر المتوسط، وهى منطقة تشمل أجزاء من لبنان، وسوريا والأردن، واسرائيل، وشبه جزيرة سيناء. هناك أدلة عمرها منذ حوالى 130000 سنة (قزح) وجدت فى كهف تابون فى إسرائيل وتدل على أنه قد أقام فيه نياندرتاليون (شيا 2006). هناك أماكن أخرى فى المنطقة (كهوف سخول وكفزة) تظهر أدلة على أنه فى حوالى سنة 100000(قزح) كان يقيم فيها بشر حديثون تشريحيا أو قريبون من الحداثة. استمر وجودهم لزمن قصير. بعد ذلك بحوالى 30000 سنة راح البشر واحتل النياندرتاليون ثانية الليفانت. من الصعب معرفة الطبيعة المضبوطة للتفاعل بين النوعين. يؤكد شيا (2000) الرأى بأنه كان هناك فيما يحتمل فترات قصيرة تنافس فيها النياندرتاليون والبشر الحديثون تنافسا مباشرا حول المكان والموارد. على أنه كان يحدث أغلب الوقت أن المناخ فيما يحتمل كان يوفر الظروف فى صالح هؤلاء أو الآخرين بحيث أنه لم يكن هناك مواجهات مباشرة إلا بقدر لايذكر. ظروف زيادة الدفء كان فيها مزايا للبشر وظروف الجو الأبرد كان فيها مزايا للنياندرتاليين. مع تغير الظروف، كان إما هؤلاء أو الآخرون يحسون فيما يحتمل بأنه قد حان الوقت للانتقال.

أول ظهور لبشر (احت) لايميزه أى تغير درامى فى سجل الآثار، فلا يوجد أى شئ يفصل بوضوح بين بشر (إحت) وغيرهم من الهومينيد. الحقيقة أن اتسامهم بأنهم

اعتياديون ومألوفون قد زاد تعزيزه فحسب بفشلهم الليفانتى وما تلى ذلك من انقراضهم تقريبا. بشر (إحت) الذين عاودوا الظهور لاحقا خارجين من أفريقيا كانوا أساسا من الناحية المدنية مماثلين لسابقيهم الأقل نجاجا. التغير الملموس كان أساسا تغيرا اجتماعيا/ معرفيا أكبر كثيرا من أن يكون فى الهيكل العظمى /المورفولوجيا. الفترة الزمنية بين ابتعادهم عن الليفانت حتى توسعهم الأكيد من أفريقيا - الانقطاع الأفريقى - لهى فترة من التحول الاجتماعى الثورى. أنتج هذا التحول مجموعات اجتماعية أكبر تعقدا اجتماعيا، وأكبر تعاونا وبالتالى فهى مجموعات اجتماعية متنافسة. بشر (إحت) الذى ساروا ثانية إلى الليفانت ثم عبر العالم لم يكونوا من "الناحية الفردية" أكثر لياقة من أفراد الهومينيد القدماء الذين حلوا مكانهم. إلا أنهم من "الناحية الجماعية" كانوا أكثر صلاحية، وهذا أمر فيه كل الفارق.

فى الأقسام التالية سوف أحاج بأن الرقى الاجتماعى كان هو المفتاح لنجاح بشر (إحت). وبالإضافة، فإن الدين كان محوريا فى تطور هذا الرقى الاجتماعى. سوف أظهر حججى بتناول ثلاثة اسئلة : (1) كيف عرفنا أن "الموجة الثانية من بشر (احت) كانت أرقى اجتماعيا ؟ و (2) هل الرقى الاجتماعى له أهمية فى تطور الهومينيد ؟ و(3) كيف يزيد الدين من الرقى الاجتماعى ؟

9.1.1 كيف عرفنا أن "الموجة" الثانية من بشر "احت" كانوا أرقى اجتماعيا ؟

هناك الكثير من الأدلة الآثرية التى تتجمع خطوطها متلاقية لتدعم الفرض بأن العالم الإجتماعى لبشر "احت" نما نموا دراميا فى أواخر عصر البليوستسين. هناك أدلة لها قدرها تبين أنه بحلول الجزء العلوى من العصر الحجرى القديم (حوالى سنة 35000 "قزح") أصبحت أماكن مخيمات بشر "احت" أكبر وأكثر تكررا، وتُستخدم وتشغل بكثافة أكبر، وتُبنى بمساحات أوسع عند مقارنتها بمجتمعات الأنواع الأقدم (ديكسون 1990؛ سترينجر وجامبل 1993، بار- يوسف 2000؛ هو فيكر 2002). بالإضافة، تظهر الكثير من هذه المواقع أدلة على تجمعات موسمية، وحجم أكبر للمجموعة، وزيادة فى التعقد الاجتماعى وتراتب الطبقات (هايدن 2003؛ ميلرز 1996؛ فانهرين وديريكو 2005).

ربما يكون البشر فى أعلى العصر الحجرى القديم قد شاركوا فى عمليات صيد فيها تعاون استراتيجى أكثر من نظرائهم القدماء (كلاين وإدجار 2002؛ ميلرز 1989؛ ستراوس 1992). وكمثل، فإن الفترة العليا من العصر الحجرى القديم فيها علامات على أول دليل فى السجل الأثرى الأوروبى لصيد وعل "تيس الجبل". يؤكد شتراوس أن هذا النوع بالذات

يتطلب "ماهو متقن من الاستراتيجيات، والتكنيكات، والأسلحة "، للنجاح فى الإمساك بـه. فى دراسة حديثة (أدلـر وآخـرون 2006) أجـرى فحـص للاختلافـات المفترضـة فى اسـتراتيجيات الصيد بين أفراد الكرومانيون "والنياندرتاليون فى شرق القوقاز. كان مما أثـار بعـض الدهشـة أن النتائج فشلت فى كشف الغطاء عن فروق جوهرية فى اسـتراتيجيات الصـيد، وبـدلا مـن ذلك فإن بشر "احت" اكتسبوا تميزا عن طريق تشكيل شبكات اجتماعية أعظم. يـدل مـدى المواد الخام الحجرية التى يحصل عليها بشر "احـت" عـلى وجـود مـدى أبعـد مـن أنشـطة البحث عن الطعام ووجود شبكات تجارة أوسع وأكثر امتدادا.

على أن الأدلة على التجارة الواسعة بين بشر "احت" يسبق تاريخها كل من الفترة العليا للعصر الحجرى القديم والموجة الثانية من الامتداد خـارج أفريقيـا. نشـأت "مبكـرا" صـناعة أدوات "الهويسون بورت" و"المومبا" فظهرت حوالى سنة 70000 "قـزح"، وهـى تبـين وجـود مصنوعات فيها تحبب دقيق، ومصنوعة من حجر الميكروليـث غـير المحـلى. يطـرح المصـدر غير المحلى لهذه المصنوعات وجـود تجـارة أوسـع بـين جماعـات السـكان المحليـين (أمـبروز 2002). ربما يكون الإنحدار الإيكولوجى الذى صاحب فيما يحتمل التفجر الهائل لبركان توبا (حوالى 73000 "قزح") قد أجبر المجموعات البشرية على إنشـاء شـبكات تجاريـة أوسـع فى محاولة لأن يستخدم أفرادها بفعالية أكبر الموارد المتضائلة التى تبعثرت إلى حـد أكـبر. بيـنما يمكن العثور عـلى أدلـة عـلى شـبكات التجـارة بـين بشر "احـت". فإنهـا لاتوجـد بـين أفـراد الهومينيد القدماء (فيبلوت أوجستينس 1999؛ سوفر 1985).

9.1.2 هل هناك أهمية للرقى الاجتماعى ؟

عندما تكون هناك إحدى المجموعات أكبر حجما وأكثر تنظيما من مجموعة أخرى، فإن هذا قد يكون مهما فقط إذا كان هناك تنافس فيما بين المجموعـات. تطـرح الأدلـة أن تنـافس المجموعـات لعـب دورا مهـما فى تطـور أفـراد الهومينيـد. السـباق بـين بشر "أحت" / النياتدرتال على الليفانت ليس إلا أحد الأمثلة لإمكان ذلك. بعد مرور عشرات الآلاف من السنين إثر ذلك، عندما دخل بشر "احت" إلى أوروبا، ظلـوا يتعايشـون لآلاف السنين مع النياندرتاليين. يبدو أن هذا التعايش كان يتضمن فى أزمنـة وأمـاكن مختلفـة بعض درجة من التنافس المبـاشر (سـترينجر وجامبـل 1993؛ لـويس – ويليـامز 2002). بالإضافة لذلك، يبدو أن من المحتمل إلى حد كبير أن كان هناك تنافس بين المجموعـات المختلفة من بشر "احت".

أسهم الانفجار الهائل لبركان توبا فى إحداث أزمة عنق زجاجة بـين بشر "احـت" فى أفريقيا حوالى 70000 "قزح" (أمبروز 1998). بلغ هذا الحدث درجة من التدمير بحيـث أن عدد عشائر السكان البشر ربما يكون قـد انخفـض إلى 2000 فـرد لهـم القـدرة عـلى التكاثر – وهذا حال اقرب إلى الإنقراض من أى مما وصل له الـبشر. عـلى أن الدراسـات الوراثية تدل أيضا عـلى أن هنـاك مجموعـات ثانويـة معينـة مـن بشر "احـت" أخـذت تتوسع اسكانيا توسعا سريعا فى حوالى نفس هذا الوقت (ميلرز 2006). يحاج ميلرز بأن هناك مجموعة متقدمة اجتماعيا وتكنولوجيا من البشر المحدثين توسع عددها بانـدفاع فى ذلك الوقت، بحيث امتصت أو حلـت مكـان العشـائر المجـاورة السـكانية الأفريقيـة الهومينيدية كما حدث ذلك أيضا فى الوقت المناسب مع عشـائر الهومينيـد عـلى اتسـاع العالم. الأدلة على وجود علامات تمييز إثنية بين أفـراد الهومينيـد ربمـا ترجـع وراء حتـى 20000 سنة "قزح" الأمر الذى يطرح أن التنافس بين المجموعات ربما كان موجودا حتى قبل التغيرات الديموجرافية التى صاحبت أزمة توبا. يتسق هذا التخمين مـع مـا نعرفـه عن المجتمعات التقليدية الأحدث (ريتشرسون وبويد 2005).

هناك مثل موثق جيدا لتنافس المجموعـات، وهـو ماحـدث فى القـرن التاسـع عشر عندما أشرف على الهلاك أفراد قبيلة الدنكا فى جنـوب السـودان وذلـك بواسـطة قبيلـة النوير. على الرغم من أن القبيلتين تنحدران من أصل مشـترك وتشـتركان فى الكثـير مـن حيث أسلوب الحياة، وفى ممارسـات الإعاشـة، والتكنولوجيـا، إلا أن هنـاك فارقـا ثقافيـا أساسيا كان يقسم بينهما (كيلى1985). النوير، بخلاف الدنكا، أبقوا عـلى توزيـع نفقـات تكلفة ثمن العروس مقيدة بإحكام حسب القيود البطركية، وكانوا هكذا يتبعون ولاءات قوية تتأسس على العشيرة. هذه الولاءات أثبتت أنها كان لها دور حاسم فى نزاعهم مـع الدنكا. نزاع النوير/الدنكا لا يبدو كحدث منعزل. هناك أدلة من المجتمعـات التقليديـة فى كل من أمريكا الشمالية وغيينا الجديدة تدل على أن النزعـات مـابين المجموعـات لم تكن بالأمر غير الشائع. (ريتشرسون و بويـد2005). يسـجل سـولتيس وأخـرون (1995) معدلات انقراض بمتوسط من 25 سنة للقبائل الموجودة فى المناطق المختلفة مـن غينيـا الجديدة تتراوح بين أى مدى بمـا يقـل مبـاشرة عـن 8% إلى مايزيـد عـن 31%. أخـذت عينات على اتساع العالم من الصيادين – جامعى الثمار تبين أن 64% منهم يشتبكون فى حرب مرة واحدة على الأقل كل عامين، وهناك فقط نسبة من 10 – 12% يمكـن اعتبـار أنهم "مسالمون" (إمبر، 1978).

هذه البيانات التاريخية / الإثنوجرافية قد أكملتها نتائج المعامل الحديثة التى تبين انـه عنـدما يسـتطيع النـاس أن يختـاروا بحريـة المجموعـات التـى يصـاحبونها، فـإن المجموعات التى تعاقب بفاعلية من "يعيشون بالاستفادة من كرم الآخـرين" تتفـوق فى المنافسة على تلك التى لاتعاقبهم (جوريرك وأخرون2006). يعطى هـذا إثباتـا إمبريقيـا على أن معايير المجموعة لها أهميتها. المجموعة التى لديها معيار ثقافى للتعاون مقرونـا بالعقاب الفعال لغير المتعاونين تستطيع أن تفوز فى التنافس المباشر مع المجموعة التـى لديها معايير فردية بأكثر.

9،1،3 كيف يزيد الدين من الرقى ا لاجتماعى ؟

ذكرت حديثا حجج عن أن الميكانزمات التى تفسر التعاون فى الأنواع غـير البشريـة (مثل إيثار الأهل والإيثار التبادلى) هى ليست كافية لفهم التعاون البشرى، وأنـه ربمـا يكون من المطلوب شكل من أشـكال الانتخـاب الثقـافى عـلى مستوى المجموعـة (فهـر وأخرون2002؛ جنتيس2000؛ سترلنى2003). حتى يـنجح الانتخـاب الثقـافى للمجموعـة ينبغى الإبقاء على انخفاض فائدة الأنانية الفردية لأقل من مكسب الصلاحية الفرديـة الذى يتم التوصل إليه بأن يكون الفرد متعاونا فى مجموعـة إيثاريـة. حتـى يـتم إنجـاز ذلك، فإن التعاون داخل المجموعة يجب أن يكلف تكلفة فرديـة قليلـة (نزعـة إيثاريـة "رخيصة التكلفـة") وإلا فإنهـا سرعـان مـا تنهـزم إزاء نزعـة الأنانيـة. الإيثاريـة رخيصـة التكلفة تتطلب شرطين : (1) الارتداد (عدم التعاون) يجب أن يعاقب بواسطة تحالفات فعالة، متماسكة لها اساس واسع، حيث تكون تكلفة أعضاء التحالف الفرديين منخفضة، و(2) يجب أن يكون وقوع الارتدادات غير متكرر، بحيث تكون الحاجة إلى العقاب أمرا نادرا (سترلنى 2003). يمكن إعادة صياغة هذه الشروط (وعكـس ترتيبهـا) بطرائـق لهـا علاقة أكثر بالدين : (1) يجب أن يتوافق الناس مع المعايير الاجتماعيـة. و(2) يجـب أن "يدفع الناس إلى معاقبة من لا يتبعون هذه المعايير. بصياغة الشرطـين هكـذا سـيحدث أن تتلاءم تماما فى موضعها تلـك الصـور عـن تسـليم الوصـايا مـن قمـم الجبـل أو عـن البيوريتانيين (المتطهرين) وهم يستعرضون الأفراد المعـذبين فى ميـدان القريـة. عـلى أن القوانين الآلهية وأدوات تعـذيب محـاكم التفتـيش لم تكـن أول الأدوات ولا حتـى أكـثر الأدوات فاعلية فى ترسانة أسلحة الدين للإجبار عـلى التوافـق. الـدين فى أوائـل مراحلـه التطورية كان ببساطة يستفيد من ميكانزم طبيعى جدا وقوى جدا للتحكم فى السـلوك - هو عين الجمهور.

عندما يعرف الناس أن تصرفاتهم تخضع للفحص المدقق جماهيريا فإنهم يلتزمون بدقة أكثر بمعايير المجموعة، ويسلكون سلوكا يزيد ما فيه من تعقل، ولطف، وسخاء، وأمانة، وشجاعة (خاصة بالنسبة للرجال) وذلك بالمقارنة بتصرفاتهم عندما تكون محجوبة عن الرؤية (برنهام وهير 2007؛ روسانو 2007؛ أندريونى وبترى 2004؛ ريج وتل 2004). يبلغ من قوة هذا التأثير أنه لايلزم إلا أقل تلميح من المراقبة الجماهيرية لإجبار الناس على أن يسلكوا على نحو أكثر اتباعا للمجتمع - صورة من وجه الروبوت (بيرنهام وهير 2007)، وصورة من الأعين البشرية (بتسون وآخرون 2006)، أو مجرد اقتراح بوجود شبح فى الجيرة، فأى من هذا يكفى ليفى بالحيلة المطلوبة (بيرنج وآخرون 2005). رد فعلنا لوجود فحص مدقق جماهيريا، أو حتى مجرد اقتراح وجوده هو رد فعل أوّلى بعمق - يتم عن طريق ميكانزمات لاواعية شحذتها دهور من التطور.

بشر "احت" الدين خرجوا من أفريقيا فى 60000 قزح وجدوا طرائق ليعملوا معا لم تكن مسبوقة فى تاريخ التطور. خلق هذه المجموعات الأكثر تعقدا وتعاونا تطلب الوصول بالناس إلى أن يضعوا مصالح المجموعة فوق مصالح الفرد. إحدى الاستراتيجيات الفعالة لأداء ذلك هى أن يزيد فحص الجماهير المدقق للسلوك. حياة الصيد - جمع الثمار فيها تشابك وثيق فى طبيعتها ربما يجعل فكرة المراقبة الإجتماعية المستمرة فكرة طبيعية. حتى مع ذلك، فإن الفحص المدقق الإجتماعى"البشرى" له قيوده الخاصة به - الأمر فحسب إنك لاتستطيع أن تراقب كل فرد كل الوقت. كلا، "أنت" لاتستطيع ذلك، ولكن الآلهة تستطيع. البشر من نوع"احت" الذين خرجوا من أفريقيا سنة60000 "قزح" لم يقتصر أمرهم على أنهم كانوا إجتماعيا أكثر رقيا , وإنما كانوا أيضا متدينين ودينهم حاسم فى توصلهم لمستويات تعاون بشرى فريدة.

9،2 دين الفترة العليا من العصر الحجرى القديم : "كل خطوة تخطوها..."

للدين ثلاثة عناصر - الشامانية، وعبادة الأسلاف، والنزعة الحياتية - وهى عناصر تبدو "بدائية" بمعنى أنها شاملة (أو شبه شاملة) فى المجتمعات التقليدية كما أن لها أيضا جذور تطورية عميقة (روسانو2007). فى حين أن من المستحيل أن نعرف ما إذا كانت هذه العناصر تشكل سمات الدين الأصلية، إلا أن الأدلة تطرح أنها قد تكون أقدم السمات الموثقة للدين. يمكن العثور على أدلة على كل هذه السمات فى السجل الأثرى لأعلى العصر الحجرى القديم. وبالإضافة، فمن المرجح جدا أن الشامانية تسبق

زمنيا أعلى الحجرى القديم. هكذا فإن هناك أسبابا قوية للظن بأن الدين كان بالفعل جزءا من التركيب الإجتماعى المعرفى لبشر"احت" الذين خرجوا من أفريقيا حوالى سنة60000 "قزح". بل أن هناك ماله أهمية أكبر، وهو أن الدين كان يمثل "إضفاء صفة فوق طبيعية" على الحياة الإجتماعية. الشامانية، وعبادة الأسلاف، والنزعة الحياتية كلها تستلزم امتداد العالم الإجتماعى إلى عالم فوق طبيعى. هذه الطبقة فوق الطبيعية من الحياة الإجتماعية جلبت معها "إضفاء روحانية" على الفحص المدقق الإجتماعى - هناك دائما عيون يقظة تتابع بإستمرار السلوك الملائم، والإلتزام بالتقاليد، وتجنب التابو.

9،2،1 عبادة الأسلاف : الأدلة الأثرية

توفر مقابر أعلى العصر الحجرى القديم بعضا من أول الأدلة على عبادة الأسلاف. بينما هناك أدلة (موضع جدل) على الدفن المقصود فى زمن قبل أعلى الحجرى القديم، فان هناك تزايدا له قدره فى أعلى الحجرى القديم فى عمليات الدفن المصحوبة بوضوح بسلع القبر (أى زينة الجسد مثل أغطية الرأس، وقلائد الخرز، وعصائب الذراع) (ريل سلفاتور و كلارك2001). أماكن الدفن مثل سونجير (هوايت1993)، ودولنى فستونيس (كليما1988)، وسانت - جيرمان - لا - ريفير (فانهرين و ديريكو2005) كلها تشهد على وجود طبقة من النخبة كان أفرادها يوضعون فى مرقدهم بإحتفاء كبير مع تقدمة قرابين قبور وافرة .

أفراد أعلى الحجرى القديم الذين صاحبتهم هذه العمليات من الدفن كانوا قد تحولوا من أن يكونوا صيادين - جامعى ثمار فى مساواة خالصة (مثل ! كونج سان) ليغدوا صيادين - جامعى ثمار معقدين (ديكسون 1900؛ هايدن 2003، فانهرين وديريكو 2005). الصيادون - جامعو الثمار المعقدون يستخدمون نمطيا تكنولوجيات أرقى ليحصدوا ويختزنوا موسميا موارد وافرة (مثل استخدام الشباك أو الفخاخ للامساك بأعداد أكبر من السمك أثناء فصل وضع البيض). يوفر الزمن أعلى الحجرى القديم علامة تميز أول ما وجد فى السجل الأثرى من تكنولوجيات الصيد مثل الفخاخ، والأحابيل، والسدود المائية التى تستخدم لحصاد عدد كبير من الصيد (هوفيكر 2002) وكذلك وجود وسائل للتخزين للاحتفاظ بالفوائض (سوفر 1985). فى تناقض مع الصيادين - جامعى الثمار المتساوين فى المكانة، يلعب الأسلاف هنا دورا يتزايد بروزا فى مجتمعات الصيادين - جامعى الثمار المعقدة باعتبار هؤلاء الأسلاف حماة للمناطق ذات الموارد الغنية (هايدن 2003). يحدث عادة عند الصيادين - جامعى الثمار

المعقدين الأكثر حداثة عمليات دفن سخية فيها تقدمة قرابين وافرة وذلك بتأثير توقع أن المتوفى سوف يغدو سريعا سلفا قويا (هايدن 2003).

9.2.2 الشامانية : الأدلة الأثرية

دور الشامان في المجتمعات التقليدية هو أن يدخل (هو أو هي) في وضع متغير من الوعي حيث يتصل بالقوى الروحية من أجل أن يكتسب معرفة أو يسبب الشفاء من الأمراض. الشامان هو المبعوث الروحاني للمجتمع، وأداته الرئيسية هي غشية تحدثها الشعائر. الشامانية هي أحد أقدم أشكال العالم من النشاط الديني (لي ودالي 1999). يوفر لنا فن أعلى الحجري القديم وتصويراته ما يدعم وجود الشامانية في تلك المجتمعات.

يحاج عدد من الباحثين بأن فن كهوف أعلى الحجري القديم يعكس خبرات وشعائر الشامانية المبكرة (دوسون وبور 2001؛ هايدين 2003، لويس - ويليامز 2002). توجد صور وحشية - إنسانية (كيميرات إنسان/ حيوان) عثر عليها في الكثير من مواقع الكهوف العميقة، مثل صورة "الساحر" في "لي تروافرير، الأخوة الثلاثة " أو صورة "الطير - الإنسان" في لاسكو، وهما تتسقان مع الأطروحة الشامانية عن "طيران الروح "، حيث يحدث وسط الغشية أن تغادر روح الشامان جسده وتتحد مع جسد حيوان قوى روحانيا (ديكسون 1990؛ دافنبورت وجوشيم 1988؛ توانسند 1999؛ فيتبسكي 2000). هناك أدلة أخرى، مثل الخواص السمعية للكثير من مواقع هذه الكهوف العميقة، وإنعدام ما يدل على استخدامها روتينيا، وما يوجد كثيرا من صور رمزية وحيوانية، وطبعات لكف الأطفال والبالغين، كلها أدلة تدعم فكرة أن هذه المواقع العميقة للكهوف كانت تستخدم للشعائر التي تغير من حال الوعي بما يحتمل ان يكون بداية الحالة أو اجتياز لها (هايدن 2003؛ لويس - ويليامز 2002).

عُثر حديثا على شيئين يدفعان بأصول الشامانية إلى زمن يسبق أعلى الحجري القديم. تم الكشف حديثا عن صورة من سنة 35000 "قزح" في كهف فيومان بشمال إيطاليا (بالتر 2000) وهي صورة لما يبدو أنه شخص يرتدي غطاء رأس معدل لأحد الشامانات. بل أن الكشف الأقدم والأكثر إثارة للحيرة هو صخرة بشكل ثعبان منذ سنة 70000 "قزح" عدلت شعائريا وتم الكشف عنها مؤخرا في موقع كهف عميق في تلال تسوديلو في بوتسوانا (مينكل 2006). المظهر الطبيعي للصخرة قد تم تعزيزه عن قصد بحيث أن الضوء الطبيعي عندما يأتيها يعطي الانطباع بوجود حراشيف على سطحها في حين أن ضوء النيران يعطي الإنطباع بحركة متموجة. تطرح هذه التعديلات بقوة استخدام المكان للشعائر التي تغير

من حال الوعى. يطرح هذا الكشف بما له مغزاه ان الشامانية كانت موجودة أثناء صميم لب فترة الانقطاع الأفريقية وأنها انتقلت إلى حيثما إرتحلوا.

9،2،3 الأرواح الحيوانية والطبيعية : الدليل الأثرى

الأدلة على عبادة الحيوان تتخذ العديد من الأشكال فى السجل الأثرى لأعلى الحجرى القديم. أولا، يحوى فن كهوف أعلى الحجرى القديم آلافا من صور الحيوانات بما فى ذلك صور الوحش - الإنسان السابق ذكرها. ثانيا، هناك فى كهوف كل من لى تروا فرير وشوفيت حجرات يبدو أنها كانت مخصصة لحيوانات معينة أو أرواحها (هايدن 2003). "محراب الأسد" فى لى تروا فرير يحوى جدارا سنوريا كبيرا مع بقايا نيران محاطة بعظام من الظاهر أنها وضعت هكذا عن عمد. فى "غرفة الدب" فى كهف شوفيت توجد جمجمة دب وضعت بعناية أعلى كتلة كبيرة من الحجر الجيرى توجد أسفل الكتلة بقايا نيران وأكثر من 30 جمجمة دب أخرى يبدو أنها وضعت هكذا عن عمد.

ثالثا، فى موقع دولنى فستونيس فى جمهورية التشيك، تم الكشف عن شظايا لأشكال حيوانات خُبزت بالصلصال يرجع تاريخها إلى حوالى سنة 23000 "قزح" ويبدو أنها صممت لتنفجر عند تسخينها. يحاج هايدن (2003) أن هذه فيما يحتمل قد أستخدمت فى بعض شعائر تصاحب الاحتفال بأرواح الحيوان. بأخذ هذه الأدلة معا، فإنها قد أجبرت الكثيرين من الباحثين على أن يحاجوا بأن الحيوانات هى وأرواح طبيعية أخرى لعبت دورا بارزا فى الممارسات الدينية للزمن أعلى الحجرى القديم.

9،2،4 عبادة الأسلاف، والشامانية، والنزعة الحياتية

إضفاء سمة فوق طبيعية على الحياة الاجتماعية

هناك نقطة حاسمة بشأن السمات البدائية للدين - أى عبادة الأسلاف، والشامانية، والنزعة الحياتية - وهى أن هذه السمات تمثل إضافة طبقة فوق طبيعية للحياة الاجتماعية البشرية. وكمثل، فإن الأسلاف ينظر إليهم نمطيا كأعضاء مساهمين بالكامل فى الجماعة الاجتماعية ويلعبون دورا حاسما فى الصحة، والازدهار، والخصوبة، وثروة المستقبل لقبيلتهم المرتبطة بالأرض (باريندر 1976؛ بوير 2001؛ هارفى 2000). الأسلاف "أطراف مهتمة" دائمة بالمراقبة، وأهدافها ومشاغلها (خاصة فيما يتعلق بملاحظة التقاليد وتجنب التابو) يجب أن تكون موضع الإعتبار فى أمور الحياة اليومية للأحياء (باريندر 1976؛ بوير 2001؛ هارفى 2000). وبالمثل، فإن الشامان هو الرسول

الدنيوى للعالم الروحانى، ويوصل معلومات حاسمة عن رغبات ومطالب الأرواح. غالبا ما تركز هذه المطالب على التعويض الملائم لانتهاكات التابو وضرورة ممارسة الشعائر والتمسك بالتقاليد من أجل رفاه المجتمع (هارفى 2000). يؤدى الشامان، عن طريق رعاية وإصلاح علاقة القبيلة بما هو فوق طبيعى والربط بين السلطة فوق الطبيعية والمعايير الاجتماعية، إلى أن يقوى من المجتمع ويثبط الانحراف، أو كما يصوغ فيتبسكى الأمر (فيتبسكى 2000) "الطقوس الصوفية تعمل أيضا كاخصائى اجتماعى".

وأخيرا فإن نظرة النزعة الحياتية للعالم تدمج الطبيعة فى العالم البشرى الاجتماعى. هناك أدلة لها قدرها على أن التوجه المقدس تجاه الأرض ومواردها يمكن أن يكبح الاستغلال ويدعم التعاون البشرى فى المشاركة فى الموارد الشحيحة (هارفى 2000؛ اتران 2002؛ لانسنج 1991). هناك أمثلة على ذلك غاية فى التنوع مثل صيد السلمون عند القبائل الأمريكية المحلية فى وادى أعلى نهر كلاماث (كاليفورنيا)، واستخدام الموارد فى الرقع المتفاوتة عند سكان استراليا الأصليين الأبوريجيين، وزراعة الأرز فى بالى، كل هذه الأدلة المنوعة تبين أن الموارد الشحيحة يمكن معالجة أمرها بفعالية بين المجتمعات المتنافسة، باستخدام روادع شعائرية وروحانية. وبالإضافة، فإنه فى الكثير من هذه الحالات اثبتت التنظيمات الدينية التقليدية أنها أكثر فعالية من التنظيمات الحديثة البيروقراطية / التكنولوجية.

لدينا أدلة على وجود الدين على الأقل بحلول زمن أعلى الحجرى القديم (ومن المرجح كثيرا أنه وجد قبل هذا الزمن). العالم فوق الطبيعى راسخ جيدا فى الحياة الاجتماعية البشرية. الأرواح تراقب الأمور. الأسلاف متيقظون ضد انتهاكات التابو. الشامان موجود تحت الطلب ليسلم الأحكام الروحانية. هذا التفحص الدقيق الاجتماعى المنتشر يعزز المعايير الاجتماعية ويكبح النزعة الفردية المغوية ويؤدى إلى جماعات اكثر تماسكا وتعاونا وتنافسا.

9.3 ماذا حدث أثناء فترة الانقطاع ؟

طُرد بشر "احت" من الليفانت سنة 100000 "قزح". بعد ذلك بحوالى 30000 سنة، عاودوا الخروج من أفريقيا كنوع أكثر تركبا اجتماعيا ومتدين إلى حد ملحوظ. أدت عناصر دينهم - الشامانية، وعبادة الأسلاف، والنزعة الحياتية - إلى إضافة نظرة "بتحديق" روحانى متيقظ أبدا يحدق فى حياتهم الاجتماعية ويحفزهم إلى الإلتزام بدقة بالمعايير الاجتماعية. فى هذا القسم تناولت مسألة ماذا حدث أثناء فترة الانقطاع لأفريقية وعجّل بانبثاق الدين. وأنا أحاج بأن هناك حدثين حاسمين قد وقعا : (1)

"أخترع" الأطفال ما فوق الطبيعى كميكانزم معرفى لاكتساب ذكاء اجتماعى أكبر كبالغين، و (2) احتفظ البالغون بالتفكير فوق الطبيعى، وأدمجوه فيما هو موجود من قبل من شعائر الربط الاجتماعى، بما يزيد من قوة هذه الشعائر ويحولها إلى شعائر لشفاء الأفراد والمجتمع.

9،3،1 "وسوف يقودهم طفل..."

إذا كان الدين إمتداد للحياة الاجتماعية لتتضمن ما هو فوق طبيعى - من أين نشأت فكرة ما هو فوق الطبيعى ؟ هذه النزعة إلى التفكير فيما هو فوق الطبيعى يحتمل أن تكون ملمحا من المعرفة فى الطفولة حتى قبل وفود بشر "احت". على أنه لم يحدث إلا أثناء الانقطاع الأفريقى أن أصبح الاحتفاظ بهذا الشكل من التفكير عبر الطفولة له ميزة انتخابيا.

هناك كيان من الأبحاث فى سيكولوجيا النمو يدل على أن الأطفال لديهم ميل طبيعى إلى التفكير فيما هو فوق طبيعى. يبدو أن هذا التفكير يخدم هدفا تكيفيا : فهو يساعد الأطفال على شحذ مهارات الاستدلال الاجتماعى الضرورية للقيام بوظيفتهم بنجاح كبالغين. أصبح التفكير فوق الطبيعى للطفولة له ميزة انتخابية مع تزايد تعقد العالم الاجتماعى الهومينيدى تزايدا بدأ منذ حوالى 100000 سنة مضت. نجد عند أسلافنا، أن البالغين الذين كانوا الأكثر براعة فى مهاراتهم الاجتماعية هم أولئك الذين كانوا كأطفال ينزعون إلى التفكير فيما هو فوق طبيعى.

توثق الأبحاث التنموية الأدلة على تفكير الأطفال فيما هو فوق طبيعى فى العديد من الأشكال المختلفة :

1 - الأطفال من عمر 12 شهرا يعالجون صور الكمبيوتر المتحركة كأشياء قصدانية برغبات وأهداف (جيرجلى وسيبرا 2003). الأطفال من عمر 6 شهور يصدرون أحكاما "أخلاقية" بدائية تتاسس على المقاصد المستنبطة لهذه الأشياء (هاملين وآخرون 2007).

2 - الأطفال الرضع يعالجون أمر الشئ الذى تتناسق حركاته مع حركات الطفل على أنه شريك اجتماعى حقيقى (جونسون 2002).

3 - الأطفال من سن 2 - 6 أعوام يظهرون استدلالا مؤنسنا / غائيا - زاعمين أن الشمس تسطع من أجل أن "تبقينى دافئا"، أو أن الرياح تهب "لمساعدتى فى

أن أطيّر طائرتى الورقية" (بياجت 1929). الأطفال الأكبر سنا يربطون بسهولة بين الأحداث الطبيعية والسلوك الأخلاقى، مثل انهيار جسر لأن الأطفال من فوقه قد سلكوا قبلها سلوكا سيئا (بياجت 1965/1932).

4 - الأطفال فى سن سبعة وثمانية أعوام يفضلون التفسيرات الغائية لخصائص الأشياء الطبيعية (الصخور مدببة حتى لا تجلس الحيوانات عليها) حتى وإن قيل لهم بوجه خاص أن البالغين يطبقون تفسيرات فيزيائية مثل التآكل (كيلمن 1990).

5 - حسب دراسات المقارنة الثقافية، يفضل الأطفال أن يكون الرب سبب وجود الأشياء المتحركة وغير المتحركة بدلا من أى أسباب أخرى (إفانز2001، جيلمان وكريمر 1991، كيلمن ودى يانْى 2005).

6 - يشكل الأطفال نظرية للعقل حول الرب قبل أن يشكلوا نظرية حول البشر الآخرين (باريت وآخرون 2001).

7 - حسب دراسات المقارنة الثقافية، يشيع بين الأطفال وجود أصدقاء متخيلين أو شركاء لعب مزعومين يكونوا مصحوبين بكفاءة اجتماعية متزايدة، وتقمص عاطفى أكبر، ومهارات قادرة بأفضل، وأداء أفضل فى اختبارات نظرية العقل (سيفيج - كرنك 1997؛ تايلور 1999، تايلور وآخرون 2004).

يحاج كيلمن (2004) بأن غائية الأطفال انعكاس للذكاء البشرى الاجتماعى. التفكير بلغة من الأهداف والمقاصد فعال للغاية فى العالم الاجتماعى، وبالتالى فليس مما يثير الدهشة أن نرى أنه يمتد إمتدادا زائدا فى العالم الطبيعى أثناء الطفولة. إحدى المهام الرئيسية فى الطفولة هى إعداد الطفل ليبحر بنجاح فى عالم البالغين الاجتماعى المشبع بالقصدانية. من هذه الناحية، نجد أن العمليات التخيلية التى تكمن وراء ما عند الأطفال من نزعة للأنسنة، والتفكير الغائى، والرفاق المزعومين، هذه كلها أمور قد تكون مماثلة للامتدادات الزائدة التى سهلت تنامى اللغة.

عندما يتصور الأطفال عالما يعج بالحياة، والهدف، والقصدانية، ما الذى يفعله البالغين بهذه الرؤية ؟. سبق أن استعرضت الأدلة التى تدل على أن الدين - من خلال ميكانزم من تعزيز التفحص الاجتماعى المدقق - قد أفاد فى زيادة التماسك والتعاون الاجتماعى. على أن هذه المزايا سيبدو أنها تتراكم فقط بعد أن يرسخ التفكير فوق الطبيعى جيدا داخل إحدى المجموعات. كيف نستطيع أن نفسر الاحتفاظ "فى البداية "

بالتفكير فوق الطبيعى عند البالغين ؟ من الضرورى أن توجد فى التو فائدة فردية ملموسة ومباشرة بالنسبة لأول بالغ يقرر أن بعض الاحتفاظ بالنزعة فوق الطبيعية عند الأطفال يعد فكرة جيدة. هذه الفائدة المباشرة ليست بالفعل مما يصعب العثور عليه - ذلك أنه يثبت فى النهاية أن ما هو فوق الطبيعى فيه متعة مرح طيب صحى.

9.3.2 تعزيز الشعائر

يعقد "! كونج سان" بأفريقيا الجنوبية كل أسبوعين تقريبا اجتماعا للقيام برقصة تقليدية للشفاء (كاتز 1982). يتم انتظار هذه الأحداث بلهفة مع ما يحيط بها من جو احتفال مجتمعى. أفراد الشامان الذين يستحثون الشفاء يزعمون أنهم عندما يدخلون "كيا، kia"، أى حالة الوعى المتغيرة التى ينتج عنها القدرة على الشفاء، يكون فى ذلك خبرة وجدانية شديدة من التسامى المطلق. وهم يزعمون أنهم يكونون عندها أحياءا على نحو أكمل، ويكونون فى "كيا" هم أنفسهم ولكن على نحو أكمل مما يكونون عليه أثناء حالتهم من الوعى الطبيعى (كاتز 1982). وبالإضافة، فإن هذا الشعور بالبهجة المتسامية لايقتصر أمره على عدد قليل لاغير - فمن بين أفراد "!كونج" يكون أكثر من نصف الرجال و 10% من النساء من الشامان / الشافين، وأثناء توصل هؤلاء الشامان/ الشافين إلى "كيا"، فإن كل واحد آخر يغنى ويرقص وينال الشفاء. هذا وقت طيب للجميع يقضونه فى اجتماع رقص "! كونج" للشفاء.

إيقاعات الرقص الجماعى، والغناء، والإنشاد يمكن أن يكون لها تأثيرات قوية فى تسكين الألم والشفاء (ميثين 2006) فى الحقيقة فإن شعائر الارتباط الاجتماعى موجودة عند أبناء عمومتنا من الرئيسيات مثل التزين والصياح اللاهث الجماعى، وتبادل الأحضان، وهذه الحقيقة تدل على أن من المرجح جدا أن هذه الشعائر، وربما حتى شعائر اجتماعية أخرى أكثر براعة واتساقا، كانت موجودة عند أسلافنا الهومينيد (جودال 1986، سمتس و واتاناب 1990). بالإضافة لذلك، فإن هذه السلوكيات التى جعلت كشعائر، يُعرف أنها تؤثر فى الوعى عند كل من البشر ومن الرئيسيات غير البشرية (روسانو 2007). هكذا فإن من المرجح أن الشعائر الاجتماعية التى تغير حالة الوعى وتعزز الصحة كانت موجودة عند اسلافنا الهومينيد فى زمن يسبق طويلا وصول ما هو فوق الطبيعى. وفرت هذه الطقوس نقطة تلامس طبيعية لدمج ما هو فوق الطبيعى فى عالم البالغين. تطرح الأدلة أن ما هو فوق الطبيعى سيؤدى إلى تعزيز وزيادة كثافة هذه الخبرات الشعائرية.

وجد فى دراستين حديثتين أن إضافة عنصر روحانى للممارسات التأملية / التفكرية يزيد بما له قدره من تحمل الألم. ومن قلة القلق، وإرتفاع حالة المزاج المصاحبة لهذه الممارسات (واشهولتز وبارجامنت 2005، ويش وآخرون 2008). إذا كان ما هو شعائرى أمرا جيدا، فإن الشعائر التى "تُجعل فوق طبيعية" تكون حتى أفضل. أثناء فترة الانقطاع الأفريقية اكتشف أسلافنا هذا بالضبط : مع إدماج ما هو فوق الطبيعى فى شعائرهم الاجتماعية الراسخة من قبل (والممتعة) غدت هذه الشعائر حتى أكثر فعالية فى تعزيز مزايا صحة الفرد والربط الجموعى / الاجتماعى. وفر هذا الأساس للأشكال التقليدية من الشفاء بالشعائر.

الممارسات الشفائية التى تتضمن شعائر شامانية وحالات من الوعى المعدل موجودة فى كل زمان ومكان بين المجتمعات التقليدية. هناك تأثيرات إيجابية بدنيا ونفسيا للشعائر الشفائية موثقة عند الصيادين - جامعى الثمار الموجودين حاليا وهى تقدم دعما لفكرة أن الشفاء الشامانى أفاد كوظيفة تكيف مهمة فى الماضى عند أسلافنا (كاتز 1982). رتب ماك كلينون (2002) أدلة لها قدرها تدل على أن من كانوا من أسلافنا هم الأكثر حساسية للتأثيرات المفيدة بدنيا ونفسيا للشعائر الشامانية كان لديهم ميزة انتخابية على الآخرين فى البقاء أحياء بعد المرض أو الجرح، فهم يتغلبون على الحالات الوجدانية الموهِنة، ويتحملون تشنجات ولادة الأطفال. هذه النظرية عن "الشفاء الشعائرى" تتأسس على عدد من خطوط الأدلة التى تلتم متجمعة، بما فى ذلك أدلة من (ماك كلينون 2002) :

1 - شمول (أو ما يقرب من شمول) ممارسات الشفاء الشعائرى عبر المجتمعات التقليدية.

2 - حقيقة أن الشفاء الشعائرى يتضمن دائما عمليات تنويم مغناطيسى وحالات متغيرة من الوعى.

3 - أدلة تبين أن القابلية للتنويم المنغناطيسى أو القدرة على التوصل لحالة عقلية قابلة للإيحاء لدرجة كبيرة أمر قابل للقياس، ومتغير، وله عناصر من القابلية للتوارث.

4 - أدلة تبين فعالية الشفاء الشعائرى للعلل التى تتضمن عناصر سيكولوجية بما فى ذلك الألم المزمن، والحروق، والنزف، والصداع، واعتلال الجلد، وأمراض الجهاز المعدى المعوى، ومتاعب ومضاعفات ولادة الأطفال.

5 - وجود أدلة من الدراسات المقارنة والأثرية تدل على أنه يوجد من بين أقاربنا من الرئيسيات والهومينيد شعائر لأوضاع الوعى المعدلة، ولرعاية المرضى.

6 - حقيقة أن أقدم النصوص الطبية (من الحضارتين المصرية وما بين النهرين) تربط وثيقا بين الشفاء والشعائر الدينية.

7 - اكتشاف أن الأحداث الشاذة المصاحبة للشعائر، مثل الشعائر "المعجزة"، تكون فعالة فى إحداث العقائد فوق الطبيعية. هكذا فإن شعائر الشفاء كانت تعزز العقائد فوق الطبيعية بين أسلافنا وتشجع توسعها.

ليس من الصعب أن نتصور أن أسلافنا من الهوموسابينز كانوا يشاركون فى شعائر اجتماعية حول نيران المعسكر الملتهبة. فى بعض الأحيان قد تقتصر هذه الشعائر على أن تتضمن فقط الغناء الجماعى، أو الرقص، أو حالة صمت كالتنويم المغناطيسى أمام النيران الملتهبة (ومزايا ذلك ينبغى ألا يصرف النظر عنها على نحو عارض). وفى أحيان أخرى ربما تضمنت هذه الشعائر شعائر شامانية درامية لحد بالغ حيث تطير الروح، وتلاقى ما هو فوق الطبيعى، ويحدث الشفاء "المعجزة". مما هو أكثر من المرجح أن هناك تأثيرات لهذه الشعائر فى المزايا الصحية الإيجابية المباشرة سيكولوجيا (انفعالات نشوانية /ربط اجتماعى) وجسديا (مزايا صحية تتأسس على أدوية بلا تأثير حقيقى "بلاسيبو"، وشفاءات "معجزة") ومما هو أكثر من المرجح أن تأثيرات الشعائر هذه هى التى وفرت الدافع لتفعيلها. ومع أن هذه الشعائر يسبق زمنها ما هو فوق الطبيعى، إلا أنها ما إن تُضمَّن فيه حتى يحدث مباشرة أن يكتسب ما هو فوق "الطبيعى" قيمة عملية قوية. هذه القيمة تؤدى معا لتعزيز الصلاحية وزيادة تقوية الذات : فهى تشجع التوسع فى كل من الشعائر نفسها وكذلك فى النزعة فوق الطبيعية وراء الشعائر.

9.4 الملخص والتنبؤات

النموذج المقترح يمكن تلخيصة كالتالى :

1 - فى زمن يسبق انسحابهم من الليفانت كان أسلافنا من الهومينيد يمتلكون بالفعل قدرة الربط الاجتماعى بشعائر تغير وضع الوعى.

2 - أثناء فترة الانقطاع الأفريقى، وهى ما يقرب من 90000 إلى 60000 سنة "قزح"، أجبر الانحطاط الإيكولوجى أسلافنا على تشكيل جماعات اجتماعية أكثر تعقدا وشبكات تجارة أكثر توسعا.

3 - فى هذا العالم الاجتماعى الأكثر تعقدا أصبح للميل الطبيعى للأطفال إلى التفكير فيما هو فوق الطبيعى ميزة انتخابية أثناء نمو هؤلاء الأطفال إلى بالغين أكثر براعة اجتماعيا.

4 - دمج البالغون نزعتهم فوق الطبيعية، مع ما هو موجود لديهم من قبل من شعائر الربط الاجتماعى، لتزيد شدتها ولتجعلها حتى أكثر فعالية كروابط اجتماعية وكذلك ايضا كميكانزمات للشفاء.

5 - هناك من كانت أمخاخهم أكثر قدرة على التوصل إلى وضع معدل للوعى تحدثه الشعائر ويعزز من الصحة، وهؤلاء قد اكتسبوا ميزة فى الصلاحية وبالتالى عَمق هذا بالتدريج من خبرة أسلافنا بما هو فوق الطبيعى وإيمانهم به.

6 - بالإضافة لذلك، فإن المجموعات التى لديها الشعائر فوق الطبيعية الأكثر فعالية توصلت إلى ميزة صلاحية تفوق ما عند المجموعات الأخرى الأكثر "علمانية"، وذلك بفضل التماسك الأقوى داخل المجموعة والتعاون الأقوى بسبب الاعتقاد باستمرار التفحص الدقيق الاجتماعى فوق الطبيعى.

7 - هذه المجموعات الاجتماعية الأرفع فى التعاون، والرقى، والتنافس انطلقت من افريقيا وفتحت العالم.

النموذج المقترح يؤدى إلى عدد من الفروض القابلة للاختبار مثل أن (1) وظائف الدين الرابطة اجتماعيا / وجدانيا هى سابقة وأكثر أساسية من الأفكار التى فيها عامل فعال فوق الطبيعى، و(2) الشامانية سابقة وأكثر اساسية من عبادة الأسلاف، و(3) الدين يعزز الصلاحية. المساحة المحدودة هنا تعوق إجراء فحص مدقق لهذه الفروض، إلا أنه توجد بالفعل أدلة داعمة لذلك من علم الأعصاب، وأدلة من علوم المقارنة و الأنثروبولوجيا والسيكولوجيا (روسانو، 2010).

مراجع الفصل التاسع

Adler D S, Bar-Oz G, Belfer-Cohen A, Bar-Yosef O (2006) Ahead of the game: Middle and Upper Paleolithic hunting behaviors in the Southern Caucasus. Current Anthropology 47: 89–118

Ambrose S H (2002) Small things remembered: Origins of early microlithic industries in sub-Saharan Africa. In: Elston R, Kuhn S (eds) Thinking small: Global perspectives on microlithic technologies. Archaeological Papers of the American Anthropological Society 12:9–29

Ambrose S H (1998) Human population bottlenecks, volcanic winter, and the differentiation of modern humans. Journal of Human Evolution 34:623–651
Andreoni J, Petrie R (2004) Public goods experiment without confidentiality: A glimpse into fund-raising. Journal of Public Economics 88:1605–1623
Atran S (2002) In gods we trust. Oxford University Press, Oxford
Balter M (2000) Paintings in Italian cave may be oldest yet. Science 290:419–421
Barrett J L, Richert R, Driesenga A (2001) God's belief's versus mother's: The development of nonhuman agent concepts. Child Development 72:50–65
Bar-Yosef O (2000) A Mediterranean perspective on the Middle/Upper Palaeolithic Revolution. In: Stringer C B, Barton R N E, Finlayson J C (eds) Neanderthals on the Edge. Oxbow, Oxford
Bateson M, Nettle D, Roberts G (2006) Cues of being watched enhance cooperation in a real-world setting. Biology Letters 2:412–414
Bering J M, McLeod K A, Shackelford T K (2005) Reasoning about dead agents reveals possible adaptive trends. Human Nature 16:360–381
Boyer P (2001) Religion explained. Basic Books, New York
Burnham T, Hare B (2007) Engineering human cooperation: Does involuntary neural activation increase public goods contributions in adult humans? Human Nature 18:88–108
Davenport D, Jochim M A (1988) The scene in the shaft at lascaux. Antiquity 62:558–562
Dickson B D (1990) The dawn of belief. University of Arizona Press, Tucson AZ
Dowson T, Porr M (2001) Special objects–special creatures: Shamanic imagery and Aurignacian art. In: Price N (ed) The archaeology of shamanism. Routledge, London
Ember C R (1978) Myths about hunter-gatherers. Ethnology 17: 439–448
Evans E M (2001) Cognitive and contextual factors in the emergence of diverse belief systems: Creation versus evolution. Cognitive Psychology 42:217–266
Feblot-Augustins J (1999) Raw material transport patterns and settlement systems in the European Lower and Middle Paleolithic: Continuity, change, and variability. In: Roebroeks W, Gamble C (eds) The Middle Paleolithic occupation of Europe. University of Leiden Press, Leiden
Fehr E, Fischbacher U, Gächter S (2002) Strong reciprocity, human cooperation, and the enforcement of social norms. Human Nature 13:1–25
Gelman S A, Kremer K E (1991) Understanding natural cause: Children's explanations of how objects and their properties originate. Child Development 62:396–414
Gergely G, Csibra G (2003) Teleological reasoning in infancy: The naïve theory of rational action. Trends in Cognitive Science 7:287–292
Gintis H (2000) Strong reciprocity and human sociality. Journal of Theoretical Biology 206: 169–179
Goodall J (1986)The chimpanzees of Gombe. Harvard University Press, Cambridge MA
Gurerk O, Irlenbusch B, Rockenbach B (2006) The competitive advantage of sanctioning institutions. Science 312:108–111
Hamlin J K, Wynn K, Bloom P (2007) Social evaluation by preverbal infants. Nature 450:557–559
Harvey G (2000) Indigenous religions. Cassell, London
Hayden B (2003) Shamans sorcerers and saints. Smithsonian Institution Books, Washington DC
Hoffecker J F (2002) Desolate landscapes. Rutgers University Press, New Brunswick NJ
Johnson S C (2003) Detecting agents. Philosophical Transactions of the Royal Society of London B 358:549–559
Katz R (1982) Boiling energy. Harvard University Press, Cambridge MA
Kelemen D (2004) Are children "intuitive theists"? Reasoning about purpose and design in nature. Psychological Science 15:295–301
Kelemen D (1999) Why are rocks pointy? Children's preference for teleological explanations of the natural world. Developmental Psychology 35:1440–1453
Kelemen D, DiYanni C (2005) Intuitions about origins: Purpose and intelligence in children's reasoning about nature. Journal of Cognition and Development 6:3–31
Kelly R C (1985) The Nuer conquest. University of Michigan Press, Ann Arbor MI

Klein R G, Edgar B (2002) The dawn of human culture. John Wiley, Sons, New York
Klima B (1988) A triple burial from the upper Paleolithic of Dolni Vestonice, Czechoslovakia. Journal of Human Evolution 16:831–835
Lansing J S (1991) Priests and programmers. Princeton University Press, Princeton
Lee R B, Daly R (1999) The Cambridge encyclopedia of hunters and gatherers. Cambridge University Press, Cambridge
Lewis-Williams D (2002) The mind in the cave. Thames, Hudson, London
McClenon J (2002) Wondrous healing. Northern Illinois University Press, DeKalb IL
McDougall I, Brown F H, Fleagle J G (2005) Stratigraphic placement and age of modern humans from Kibish, Ethiopia. Nature 433:733–736
Mellars P (2006) Why did modern human populations disperse from Africa ca. 60,000 years ago? A new model. Proceedings of the National Academy of Science 103:9381–9386
Mellars P (1996) The Neanderthal legacy. Princeton University Press, Princeton
Mellars P (1989) Major issues in the emergence of modern humans. Current Anthropology 30: 349–385
Minkel J R (2006) Offerings to a stone snake provide the earliest evidence of religion. Scientific American. http://wwwsciamcom/articlecfm?articleID=3FE89A86-E7F2-99DF-366D045A5B F3EAB1. Accessed 21 May 2007
Mithen S (2006) The singing Neanderthals. Harvard University Press, Cambridge MA
Parrinder G (1976) African traditional religions. Greenwood Press, Westport
Piaget J (1932/1965) The moral judgment of the child. Free Press, New York
Piaget J (1929) The child's conception of the world. Harcourt Brace, New York
Rege M, Telle K (2004) The impact of social approval and framing on cooperation in public good situations. Journal of Public Economics 88:1625–1644
Relethford J H (2008) Genetic evidence and the modern human origins debate. Heredity 100(6):555–563
Richerson P J, Boyd R (2005) Not by genes alone. University of Chicago Press, Chicago
Riel-Salvatore J, Clark G A (2001) Grave markers: Middle and early Upper Paleolithic burials and the use chronotypology in contemporary Paleolithic research. Current Anthropology 42: 449–479
Rossano M J (2010) Supernatural selection: How religion evolved. New York: Oxford University Press.
Soffer O (1985) The Upper Paleolithic of the central Russian plain. Academic Press, Orlando FL
Rossano M J (2007) Did meditating make us human? Cambridge Archaeological Journal 17: 47–58
Rossano M J (2007) Supernaturalizing social life: Religion and the evolution of human cooperation Human Nature 18:272–294
Seiffge-Krenke I (1997) Imaginary companions in adolescence: Sign of a deficient or positive development. Journal of Adolescence 20:137–154
Shea J J (2006) The Middle Paleolithic of the Levant: Recursion and convergence. In: Hovers E, Kuhn S L (eds) Transitions before the transition. Springer, New York
Smuts B B, Watanabe J M (1990) Social relationships and ritualized greetings in adult male baboons (Papio cynocephalus anubis). International Journal of Primatology 11: 147–172
Soltis J, Boyd R, Richerson P J (1995) Can group-functional behaviors evolve by cultural group selection? An empirical test. Current Anthropology 36:473–494
Sterelny K (2003) Thought in a hostile world. Blackwell, London
Straus L G (1992) Iberia before the Iberians. University of New Mexico Press, Albuquerque
Stringer C, Gamble C (1993) In search of the Neanderthals. Thames, Hudson, London
Taylor M (1999) Imaginary companions and the children who create them. Oxford University Press, New York
Taylor M, Carlson S M, Maring B L, Gerow L, Charley C M (2004) The characteristics and correlates of fantasy in school-age children: Imaginary companions, impersonations, and social understanding. Developmental Psychology 40:1173–1187

Townsend J B (1999) Shamanism. In: Glazier S D (ed) Anthropology of religion. Praeger, Westport
Vanhaeren M, d'Errico F (2005) Grave goods from the Saint-Germain-la- Riverere burial: Evidence for social inequality in the Upper Paleolithic. Journal of Anthropological Archaeology 24: 117–134
Vitebsky P (2000) Shamanism. In: Harvey G (ed) Indigenous religions. Cassell, London
Wachholtz A B, Pargament K I (2005) Is spirituality a critical ingredient of meditation? Comparing the effects of spiritual meditation, secular meditation, and relaxation on spiritual, psychological, cardiac, and pain outcomes. Journal of Behavioral Medicine 28:369–384
White R (1993) Technological and social dimensions of "Aurignacian age" body ornaments across Europe. In: Knecht H, Pike-Tay A, White R (eds) Before Lascaux. CRC Press, Boca Raton
Wiech K, Farias M, Kahane G, Shackel N, Tiede W, Tracey I (2008) An fMRI study measuring analgesia enhanced by religion as a belief system. Pain 139:467–476

الفصل العاشر

تفسير مالا يفسر : التدين التقليدى والتوفيقى فى ميلانيزيا*

وولف شيفنهوفل

ملخص : تم استكشاف ظاهرة التدين الشامل ووظائفها الممكنة باستخدام بيانات إثنوجرافية من العمل الميدانى مع الإيبو فى مرتفعات غينيا الجديدة إبتداء من 1974 حتى الآن. هكذا تم وصف معتقداتهم الدينية وكذلك تحولهم إلى المسيحية. فيما يحتمل يمكن اعتبار أن لب كل الأديان، مثل دين الإيبو وغيرهم من المجموعات الإثنية فى ميلانيزيا على أنه تكيفات عقلية تطورت للتغلب على الحجم الكبير المحير للظواهر التى تعذب قشرة المخ البشرى بحجمها الكبير إلى حد إستثنائى. احتاج أسلافنا للشعائر

* W. Schiefehovel (☒)
Max-Planck – Institute for Ornithology, Von-der-Tann-Str. 3, 82346 Andechs, Germany
e-mail: sehiefen@orn.mpg,de

E.Voland, W. Schiefenhovel (eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind And Behavior*, The Frontiers Collection, DOI 10.1007/978-3-642-00128-4_10.

ليتفاعلوا مع القوى فوق الطبيعية التى كان يعتقد أنها خلقت العالم وتتحكم فيه. أدى الإيمان والشعائر إلى خفض العجز، والإجهاد، والقلق. ليس مما يثير العجب أننا بصميم طبيعتنا نشكل ما يسمى "بالهومو رليجيوزس – Homo religiosus – الإنسان الدينى". الإيبو حالة وثيقة الصلة بذلك حيث أنهم كانوا يفهمون أنهم عاشوا فى فقاعة من الزمان، معزولين عن سائر العالم، عالم فيه دين منافس يوفر ما يبدو أن فيه تفسيرات أفضل عن تكوين الكون. كان حلهم شبه الجذرى لذلك هو تقبل العقيدة المسيحية التى جلبها لهم المبشرون كوسيلة للتكيف لطرائق العالم الجديد وليصلوا إلى تعليم أطفالهم، بصرف النظر عن مدى ما سيثبت من صعوبة ذلك.

10.1 مقدمة

إنه حقا لاكتشاف مثير للإهتمام ذلك الذى يفيد بأن جماعات البشر أفرادها متدينون فى كل مكان وكذلك فيما يحتمل فى كل زمان، ولديهم أو كان لديهم نظام اعتقاد راقى معقد وكذلك شعائر مقدسة تفصيلية هى على نحو مماثل معقدة وثرية. متى حدث أن نشأ هذا التدين الشامل (مردوك 1955)، وما هى الوظائف التى يخدمها ؟ تناول هذا الكتاب أسئلة من هذا النوع. الاحتمال الغالب هو أنه لن يكون هناك وجود للتدين كحجر الزاوية البيوسيكولوجى للدين المؤسس ثقافيا، بدون وجود تطور للوظائف التكيفية.

سوف أستكشف بعض هذه الوظائف الممكنة باستخدام بيانات اثنوجرافية من أبحاثى الميدانية الخاصة فى ميلانيزيا (إبتداء من 1965 حتى الآن) وباستخدام مواد لعلماء انثروبولوجيا آخرين ممن أجروا أبحاثهم على المجموعات نفسها أو على مجموعات مجاورة.

ينتمى الإيبو وجيرانهم المباشرون إلى عائلة "ميك. Mek" فى الثقافات واللغات (شيفنهوفل 1976، 1991)، وينتشرون فى الجزء الغربى من سلسلة جبال كورديلا المركزية الجبارة بغينيا الجديدة، فى شرق وغرب خط طول 140[5] شرقا، وهم ينتمون إلى مجموعات "بابوا" الجبل الكلاسيكيين حيث توجد قرى تتراوح مساحتها بين 1600 إلى 2300 مترا، والعمل بالبستنة هو إستراتيجية الإعاشة الأساسية عندهم (حيث البطاطا، والكوانج، والقلقاس، والآم هى مصادر الكربوهيدات الأساسية، بينما هناك خضروات ورقية عديدة هى مصادر البروتين الرئيسية) ويصحب ذلك أن النساء يقمن أساسا بجمع الثمار بينما يقوم الرجال أساسا بالصيد. الخنازير والكلاب كلاهما حيوانات

منقولة، لم تكن أصلا من حيوانات المنطقة، وتم استئناسها؛ للخنازير أهمية دينية كبيرة فى شعائر كثيرة وكذلك بالنسبة للكونيات.

البنية الاجتماعية مثلها كما فى أى مكان آخر فى غينيا الجديدة، تتشكل من طبقات مثل طبقات قشرة البصل مع التناقص فى الإيثارية والاستثمار : هناك العائلة النواة ذات الإقامة المستقلة عن الوالدين، والعائلة الموسعة، وأزواج أفراد من خارج القبيلة، والأقرباء بالنسب للأب؛ ومجتمعات بيت الرجال؛ والقرى، والتحالفات السياسية - الاستراتيجية لقرى عديدة كوحدات فى الحروب بين المجموعات. النزاع المسلح (بالقوس والأسهم) أمر شائع، وهو دموى النزعة كحرب داخل المجموعة : يموت فيه 25% من كل الرجال (شيفنهوفل 1998، 2001 (أ)). بيوت الرجال (yoek aik) هى المراكز الدينية للقرى وتابو للإناث، بيوت النساء (barye aik) هى أماكن الحيض (وهو بالتالى شبه علنى)، وهى أماكن الولادة والنفاس وتعد تابو للرجال المكرسين. بيوت النساء هذه أماكن مقدسة أيضا، تحجب عن الرجال الأحداث الإلغازية لخصوبة الأنثى وتكاثرها. مجتمع الإيبو مثل غيره من مجموعات البابوا يتميز بانقسام جنسى ثنائى ملحوظ، فهناك مثلا غطاء جنسى خاص لأعضاء الجنس (تنورات صغيرة، إزاء يقطين للقضيب) وهناك أداء يكون جزئيا خاصا بكل جنس (العمل، السلوك، الدور الذى يؤدَّى فى الشعائر والسياسة، الخ،) وخصومة جنسية صريحة (الذكر يخشى أن يتلوث بالجنسانية الأنثوية خاصة دم الحيض) - ومع ذلك فإن الحياة اليومية وتعاون الرجال والنساء كانا يؤديان وظيفتهما عادة على احسن وجه.

مشروعنا يتبع منهج التداخل البينى لفروع المعرفة (وقد مولته مؤسسة الأبحاث الالمانية ويتضمن أفرع معرفة كثيرة إبتداء من الجيولوجيا حتى علم الموسيقى الإثنية والإيثولوجيا البشرية) والمشروع قد بدأ فى وسط 1974. حتى ذلك الوقت لم يكن قد زار الإيبو سوى عدد قليل لاغير من المجموعات الأجنبية (هاريونو 2003). لم يكن قد بدأ بعد أى عمل تبشيرى وبالتالى فقد كان الإيبو يعيشون فى ظروف مجتمع أشبه بالحجرى الحديث : الأدوات كلها من الحجارة أو العظام، أو الخشب (لامعادن)، ولم يكن هناك عجلة، ولا خزف، ولا كتابة، ولا تعليم تقليدى (فيما عدا فترة قصيرة لأول تكريس، ""كويت، Kwit " للأولاد؛ (أنظر بأسفل)، ولا يوجد بنية سياسية أكبر من تحالفات القرى (فيما عدا نوع واحد من عيد له معنى دينيا، احتفال لتأكيد خصوبة كل البساتين، يأتى له الناس معا من منطقة كبيرة، بما فى ذلك الأعداء). يتراوح سكان القرى بين 50 إلى 200، وهم يعيشون فى مجتمع كلاسيكى من المواجهة وجها لوجه. أفق أول

ما يصل من معرفة جغرافية يتراوح بين 3 – 4 أيام من المشى؛ ما بعد هذه المسافة لا يعود للمرء أى أقارب، وبالتالى فإنه يخشى أن يكون فى خطر من أن يطعنه أحد أو من أن تساء معاملته أو يُقتل. الإيبو باعتبار ثقافتهم المادية وبنيتهم الاجتماعية والسياسية يمكن أن يُنظر إليهم على أنهم "نماذج حديثة للماضى".

10،2 عالم النزعة الحياتية والكيانات الربانية : الإطارالمفاهيمى لدين الإيبو

العالم كله بالنسبة للإيبو مملوء بكائنات هى طبيعيا غير مرئية. الكلمة التى يستخدمونها لهذه "الأرواح" أو "النفوس" هى" إيزا، isa". فيما يلى بعض المصطلحات والعبارات فى لغة الإيبو (قارن هيسكن وشيفنهوفل 1983، ص 107، 108) وهى تعطى المثل للمفهوم :

* إيزا، إيز = الروح، النفس، روح المتوفى، روح الطبيعة.
* إيزا ألاماك = تحول (المتوفى) إلى ارواح، الذهاب إلى مثوى الأرواح فى الجبال المرتفعة.
* وينانج إيزا = روح الجثة التى وضعت فى شجرة (عادات جنازات تقليدية).
* إيزا ديب = روح المتوفى (حرفيا الروح الحقيقية؛ بما يكون إزاء "الأنفس"/الأرواح لأسلاف الحيوانات).
* إيزا باتا = حزمة سحرية لتفادى الأرواح.
* إيزا نوكسيلياك = يمكن للأرواح أن توزعها علينا (المرض، سوء الحظ) (وتقال كتحذير لاحترام المعايير، وإلا اصيب المرء بالمرض).
* إيزا سيسيبسولول = الأرواح تستطيع أن تنادى باسمنا (تحذير لاحترام المعايير، انظر أعلاه).
* إيزا تالبمال = الروح قد استحوذت عليه (أو عليها).
* ايزا أوملورومنا = الأرواح التى تسكن عند مدخل البيت.
* مى بولاماك إيزا تالينتالن تالبلول = الأرواح التى تأخذ الأطفال بعيدا سوف تلمسنا مرة أخرى وأخرى (تعبير مجازى عن العقم وتفسير له).

* إيزا كيكين دونجوب = تقديم القرابين للأسلاف فى الأماكن التى يعيشون أو يظهرون فيها.
* إيز كيل بوك = المناولة الشعائرية من (المكرسين) للمرأة الشبح (فى تكريس "الكويت"، وهو أول ثلاثة أشياء؛ بعد اجتياز الكويت يقال أن الصبيان لا ينتمون بعد لأمهاتهم البيولوجية، اللاتى يبكين لأنهن قد خسرنهم؛ المرأة الشبح بخطرها المحتمل، إيز كيل، يرمز لها بحزمة خشب).
* إيزنانج = الأرواح، مجازا : أفراد العدو فى وادى "فاميك".

على الرغم من حقيقة أن الإيزا يمكن أن تكون أحيانا مفيدة، إلا أنها تُدرك أساسا على أنها كائنات خطرة مؤذية استطاعت (ولا تزال تستطيع رغم ما يحدث أثناء ذلك من التقبل الرسمى للمسيحية) مهاجمة الأحياء - وإن كان يجب علينا ألا نهاجم الأحياء، وألا نلحق كل صنوف الأذى بهم – فتؤثر أساسا فى الصحة بأن تسبب المرض، والجرح وغير ذلك من الحوادث المؤسفة، وإن كانت أيضا تسبب الأضرار بمحاصيل البساتين والخنازير (باسام)، وهى الحيوانات المدجنة المهمة. أُعطى الإسم نفسه للأعداء المتوارثين فى الوادى بالغرب، وهذا يدل على مدى إزدراءهم والخشية منهم وخلع الصفة البشرية عنهم – وهذا عنصر كلاسيكى فى الدعاية داخل المجموعة خلال العالم كله، ويحتمل جدا خلال التاريخ كله (ڤارن إيبل – إيبسفلدت 1997). منذ 1976 لقى السلام المسيحى الترحاب عموما كأمر فيه راحة، وحتى الآن فإنه قد اجتث جذور كل النزاع المسلح (2008).

هناك اعتقاد بأن انتهاك المعايير الإجتماعية يرجح أن يعاقب من القوى فوق الطبيعية عن طريق إرسال المرض، والحوادث، وغير ذلك من الأحداث السيئة التى لها تأثير ضار مباشر فى الشخص المنتهِك، هو وعائلته (أو عائلتها) أو أهله المباشرين أو ضار للموارد المهمة له، وهذا الاعتقاد جمع بين النظام الدينى والقضائى فى تهديد دائم محتمل لسلامة المرء بدنيا ورفاهه أو لسلامة ورفاه الأشخاص الأقارب قرابة حميمة. هذا مفهوم لاهوتى يختلف تماما عن مفهوم الديانات التى تكون العقوبة فيها على سوء السلوك/أو "الخطيئة" أمر لا يصدَّق أنه يتم تنفيذه بالفعل بعد الانتهاك مباشرة كما يقال فى مجتمعات الإيبو وغيرها من المجتمعات ذات النزعة الحياتية، وإنما يتم فقط تنفيذ العقوبات بالفعل بعد موت المرء أو إنه يتأخر حتى يوم القيامة.

الإيزا تعزى إلى الفئات التالية :

* نفوس/أرواح الموتى.
* أرواح الأسلاف المهمين، خاصة أولئك الذين لايزالوا متذكَّرين بالمراسم وبتفاصيل السيرة، وهم يوقرون، وأحيانا يوجدون، فى شكل جمجمتهم أو أى أثر آخر باق فى بيوت الرجال المقدسة.
* أرواح الحيونات المتوحشة فى الغابة.
* أرواح بعض أشجار معينة كبيرة أو صخور، إلخ.
* أرواح أبطال ثقافيين، يمكن أيضا تسميتهم بالمعبودين، كان يعتقد أنهم قد شكلوا الأرض التى يعيش فيها الإيبو وأعطوا للبشر المعرفة الدنيوية والمقدسة؛ بعض هذه الكيانات كان يعتقد أنها لا تزال حية ونشطة، والبعض الآخر ميت.
* كلمة يالينى تعنى حرفيا : "ذلك الذى جاء من الشرق " وهو أهم المعبودين ويمٌثل على نحو بارز أيضا فى دين "يالى" وهم جيران الإيبو الغربيون (زولنر 1977). وقد صنع يالينى بأقدامه الوديان وهو يطوف فيما حوله بالجبال وصنع بيديه قيعان الأنهار الصغيرة. وهو قد علّم البشر الأوائل الذين حفروا باستخدام جباهم كيف يتخذون طريقهم من تحت الأرض إلى سطحها وبالتالى فقد كانوا قذرين ودميمين، إلى أن استخدموا أوراق شجر معينة لتنظيف وتجميل أنفسهم وأستخدموا دهن الخنزير والمغرة ليضعوهما على وجوهم. يتكرر هذا الحدث فى تكريس "الكويت" وأثناء المناسبات الأخرى الأقل احتفالا.

10.3 عصا كويمدينا كاماث المقدسة للحفر

فى نوفمبر 1974 تم تجديد بيت الرجال المقدس بينالجيجبنيك (كوخ وشيفنهوفل 1987) وهو المركز الدينى الرئيسى لوادى إيبومك الأعلى (الذى سُمى على جبل بينال الذى يرتفع لأربعة آلاف وخمسمائة مترا، وهو الأصل الأسطورى لبعض أول الكائنات الروحانية والبشر). فى ذلك الوقت كان أن تم عرض أكثر شئ مقدس بالمنطقة على الجمهور : الكويمدينا كاما، عصا الحفر المقدسة، التى يرجع أصلها حسب الاعتقاد منذ أول بدء الأيام المبكرة لوجود البشر. أُخذت العصا من مرقدها داخل بيت الرجال ووضعت بعناية إزاء واحد من البيوت المحيطة قبل هدم البينالجيجبنيك القديم ليبنيه ثانية مجموعة كبيرة من الرجال من قرى عديدة. عندما أقترب "المعبد" الجديد، كما يمكن أن نسمى هذا النوع من بيوت الرجال المقدسة، من أن يكون جاهزا، مع تثبيت

سقفه القشى والإنتهاء من جدرانه الخشبية، كان كا بيروب قائد الاحتفال وأحد "الرجال الكبار" فى منجونا أول من نقل الشئ المبجل ليعود إلى مقره. وفعل ذلك بحركة بالغة البطء وباقصى حرص. لو أنه تعثر أو هز عصا الحفر الاحتفالية أى هزة ضئيلة، لحدثت عاصفة رهيبة أو أى كارثة طبيعية أخرى. تحرك ذلك الشئ فى أسلوب منسق، من خلال أيدى الكثيرين من الرجال القادة، دائما بحرص وجهد بالغين حتى لا ينتج أى إهتزاز، دع عنك أن تسقط العصا، حتى أصبحت العصا أخيرا آمنة فى موضعها عند الجدار المقابل لمدخل بيت الرجال. الكويمدينا كاما عصا كبيرة بأطراف مدببة، طولها حوالى 160 سم، أى أطول من إرتفاع جسم رجل الإيبو، وهى ملفوفة بأوراق الشجر (وكانت قد سقطت جزئيا). كانت هذه الحماية مما يعتبر ضروريا، لأن القوى المدفونة فى هذا الشئ تُعد بالغة "السخونة" حتى أنها تؤذى أيدى وأجسام من يتداولونها. العصا حجمها كبير يفوق إلى حد كبير حجم عصى الحفر العادية. كان من الواضح تماما هكذا أن من المرجح أنها لا تمثل فقط مجرد نسخة من أداة عادية للبستان، وإنما هى رمز.

فيما أرى، فإن هذا الشئ المقدس فى شكل عصا حفر يمثل مرحلة الإنتقال من الصيد - جمع الثمار إلى الزراعة، التى بدأت منذ حوالى 8000 سنة فى مرتفعات غينيا الجديدة مع تدجين التارو (Colocasia esculenta)، وقصب السكر (Saccharum edule) وبعض النباتات الأخرى نماها أسلاف شعب البابوا الحالى منذ ذلك الوقت وأعطوها للعالم. هكذا فإن أسلاف بابوان الجبل خلقوا واحدا من المراكز القليلة على نطاق العالم، حيث اتخذت ثورة للعصر الحجرى الحديث موقعها، وهى فى هذه الحالة تدجين بعض نباتات الطعام المهمة؛ من هذا الجانب أيضا تُعد ثقافات البابوا رائعة حقا. الكويمدينا كاما كرمز يمكن أن تكون قد نبعت من هذه الفترة من التحول من الصيد - جمع الثمار إلى الزراعة (لازال الصيد - جمع الثمار يلعب دورا حاليا فى استراتيجية إعاشة الإيبو، خاصة جمع الحشرات ويرقاتها بواسطة النساء). أسلاف الإيبو الذين كانوا يعيشون وقتها ربما قد شعروا بأن مرحلة الأنتقال هذه فيها علامة على تغير حاسم حقا ولعلهم خلقوا أول عصا حفر مقدسة فى ذلك الوقت كعلامة على هذا الابتكار الثورى.

مما يثير الاهتمام أن هذا الرمز، الذى ربما صيغ شكله بعد أشكال سابقة له، كان من المعتقد أنه يملك قوة هائلة. كان يظن من هذه الجهة أنه حى إلى حد مقدس وهو فى جوهره يماثل معبودى الأزمنة البدائية الذين مازالوا يؤثرون فى الطبيعة وفى مصير البشر. يكشف هذا عن جزء من مفهوم المقدس الذى كان نمطيا عند الإيبو: بعض الأشياء المعينة تحوى بمعنى ما فيما وراء شكلها الخارجى المرئى قوة فوق الطبيعية مثل

الأرواح التى تتوارى طبيعيا عن أعين البشر العاديين. بسبب ما لدى هذه العوامل الفعالة من قوى خاصة بها، تكون عادة مدمرة ومخربة، فإنها يجب أن تُسترضى بالالتزام الصارم بالتقليد الدينى، أى بأشكال السلوك التى تُجعل شعائرية بوجه خاص، وهذه أمور نمطية فى كل أديان العالم.

10،4 "ميمنى" روح الزلزال العملاقة

فى 26 يونيو 1976 ضرب زلزال قوته تفوق 7 ريختر المنطقة الوسطى من غرب غينيا الجديدة مع وجود بؤرته قرب منطقة ميك. كان هذا بالنسبة لنا أيضا نحن الأفراد البيض حدثا مخيفا للغاية. كنت واثقا من أن العالم قد وصل إلى نهايته. كانت حركات الأرض بالغة العنف، الأرض التى تكون عادة الأساس المتين لوجود البشر، وكانت الضجة المُدمدمة الآتية من أعماق بطن أمنا الأرض تثير خوفا بالغا. قتل سكان كثيرون بالإنزلاقات الأرضية واكتست قرية منجونا، المركز الدينى والسياسى لوادى إيبومك الأعلى بأمواج ضخمة من التربة والطين. لم يعد هناك أى منزل يمكن بعد رؤيته. ومع المنازل اختفى البنالجيجبنيك "المعبد" الأقصى قدسية. ضاعت عصا الحفر المقدسة ضياعا دائما بلا رجعة. فى 28 أكتوبر من السنة نفسها ضرب زلزال ثانٍ مرة أخرى بقوة هى حتى أعلى، ليقتل أفرادا أكثر.

من الأرجح أن هذه الأحداث المأساوية قد عجلت بتقبل المسيحية. أول مهبط طائرات بُنى تحت إشرافى أصبح غير قابل للاستعمال بسبب الانزلاقات الأرضية، كان دافيد كول المبشر فى بيم مسئولا أيضا عن إيبومك، وكان قد بنى مهبط إنزال جديد وأسس هناك محطة تبشير. شعر الأفراد المحليون بأن هذا أمر طيب. إنهم هكذا لم يُتركوا وحدهم فى هذه الفترة من الأزمة. أنصار الدين الجديد وقفوا بجانبهم.

من المهم فى سياق ورقة البحث هذه أن يُعرف المفهوم التقليدى عن الزلزال : الزلازل أو "موتوكوى لولوكنا" كان يعد ان سببها هو "ميمنى" (ماهو ممنوع) عملاق كان يعتقد أنه ينام عميقا داخل الأرض. فى الأحوال العادية يظل جسده هادئا، ولكنه أحيانا يتحرك فى نومه (غينيا الجديدة جزء من "حلقة النار")، فيترتب على ذلك رجفة (وهذا حدث يتكرر تماما) أو على الأسوأ زلزال مدمر. نظرية ويجنر فيها ما هو أريح كثيرا. بعد الصدمة الانفعالية العميقة الأولى وممارسة توقف الزلزال بعد دقائق معدودة، فإننا نحن الأفراد البيض رجعنا إلى هذه النظرية الجيولوجية الحديثة وكنا واثقين من أنه ما ان يخرج التوتر من المنظومة فإنه ستكون هناك نهاية للصدمات

المتأخرة الضخمة وتحدث هزات أقل عنفا. الفرض الذى يطرحه "ميمنى" لا يوفر عزاء كهذا - من الممكن جدا أن يكون العملاق مصابا بقلق متزايد وتغدو الزلازل أكبر بدلا من أن تصغر.

ليس من المهم أن نظرية الإيبو لا تفسر الزلازل حقا تفسيرا جيدا، الحقيقة المهمة هى أن "ميمنى" يوفر إطارا تفسيريا. بدون هذا لكان ذعر الأفراد المحليين أكبر. "الميمنى" ربما يتحرك أكثر ويسبب حتى تدميرا أسوأ، ولكنه عند مرحلة ما، كما يأمل المرء، سيعود إلى النوم العميق ثانية كما فى الأوقات الطبيعية. الأمر المهم هو أن الناس "يعرفون" ماذا يسبب الكارثة، وهذا افضل كثيرا من أن يتعرضوا لها لاغير بدون أن يكون لديهم أى فكرة عن أصلها.

كان مما يثير أبلغ الإهتمام رؤية طريقة تغلب الإيبو على الكارثة. إنهم جميعا تقريبا قد أمكنهم الفرار من القرية قبل أن تختفى تحت غطاء كثيف من الأرض والحجارة، مثل أفراد كثيرين فى قرى أخرى كان يحدث أحيانا أن يجرفوا كلهم بعيدا بواسطة الإنزلاقات الأرضية. إتخذ أفراد الإيبو مأواهم فوق قمم التلال شبه المستديرة بالقرب منهم، حيث إفترضوا بصواب تماما أن هذه الأماكن بسبب مظهرها الجيولوجى، فإنها إذا حدث حتى المزيد من الهزات الأرضية لن تخلق خطرا كبيرا. أمضى زميلى بول بلوم ليلة الزلزال فى الغابة فوق المستوطنات لجمع الحيوانات ولتعلم مفاهيم الإيبو الإثنية - الحيوانية. وقد أثار أعجابه مدى رباطة جأش الرجال والصبيان بعد أول رد فعل من الخوف العميق. أحد الرجال، وإسمه كاياب، وضع عصا فى أحد الشقوق التى تكونت أثناء الزلزال وتابع زاويته ليرى إن كانت الأرض عند هذه النقطة تتحرك أو لا تتحرك بعيدا. يكاد هذا أن يكون طريقة مقاربة علمية. ومع ذلك، أجريت الكثير من الاحتفالات الدينية لتهدئة "ميمنى" ولجعل "الجبال" (وهى مفهومهم عن الأرض) مستقرة ثانيا.

إحدى الأساطير البدائية المهمة تحكى عن يالينى (أنظر أعلاه) وكيف أنه وضع الحجارة والصخور فى الأرض التى كانت لا تزال وقتها مستنقعات مرتعشة وغير مستقرة، وبهذا فإنه جعلها راسخة وقادرة على تحمل الغابات والبساتين، والقرى والبشر. جعل الأرض مضيافة لازمة تتكرر فى أساطير الإيبو وجيرانهم. كانت تُجرى احتفالات مختلفة مثل زراعة النباتات المقدسة "يورى، كورديلين ترمينـاليس، Cordyline terminalis"، النبات المقدس لمنطقة الهادى، وتجرى هذه الاحتفالات فى تكرار لهذه الأحداث المبكرة فى تاريخ أرضهم. عرف أسلاف الإيبو أن الحياة فى منطقتهم تتهددها مخاطر قوى

الطبيعة : درجات الحرارة المنخفضة، والمطر الذى يبدو وكأنه لن ينتهى (أكثر من 6000 مم فى السنة)، والأرض الوعرة، والمجاعة والمرض. ساعدهم الدين كوسيلة للتفسير وساعدتهم الشعائر كوسيلة للتغلب على المصاعب وهكذا ساعداهم معا على البقاء أحياء منذ أول وصول لهم من 50000 إلى 60000 سنة إلى ساحل غينيا الجديدة حيث ظلوا باقين للأن.

10.5 مفاهيم دينية لفهم بعض خصائص الزوار البيض

أثناء أول إقامتنا، لم يكن الإيبو متأكدين تماما مما إذا كنا نمثل بشرا حقيقيين أو بعض نوع من كائنات روحانية. أعتقد الناس أن زوجتى جريت شيفنهوفل كانت تخرج فى رحلات ليلية للحصول على لحم بشرى للذكور الأربعة فى فريقنا. هذا تصرف يماثل إلى حد كبير ما تفعله النساء الأرواح، اللاتى يستطعن دخول أجساد الناس وأكلهم من الداخل، وهكذا يسببن لهم حالة الضوى (الهزل التدريجى)، التى تنتج عن مرض مزمن يسبب الهزال.

بعد أن وافق الإيبو تماما على أننا بشر ظل هناك بعض عدم يقين عن المكان الذى أتينا منه، وأين تكون منطقة موطننا. كانوا يعرفون أننا وصلنا على طائرة صغيرة عند مهبط بيم (لم يكن هناك مفهوم عن البحر أو الساحل حيث تقع عاصمة المقاطعة). حاولنا أن نشرح لهم أننا قبل ذلك وصلنا بطائرة أكبر إلى مكان أبعد كثيرا إلى الغرب، وأننا حتى نصل إلى هناك قضينا يومين وليلة فى طائرات أكبر أتت بنا من وطننا الذى يقع بعيدا جدا جدا فى الشمال الغربى. لم يستطيعوا أن يضعوا هذه المعلومة فى إطار العالم المعروف لهم. ذات يوم قالت لى امرأة، "أنا واثقة من أنك أتيت من حيث تنمو "الإم بونا"، الشجرة التى تحمل السماء. لابد وأنك تعيش عند قاع هذه الشجرة ". أذهلنى ذلك. الإيبو هكذا عندهم حقا الفكرة الأساسية نفسها مثل أسلاف الشعوب الألمانية الذين كانوا يظنون أن هناك شجرة دردار ضخمة (Yggdrasil) تشكل سقف الأرض وتنمو فى السماء. أفراد اليالى لديهم المفهوم نفسه مثل الإيبو (زولنر 1977). هذه المرأة هى وغيرها يعتقدون أننا نختلف عنهم أختلافا كبيرا جدا وبالتالى فنحن من نوع خاص، وقد أتينا ولابد من مكان خاص. وهكذا فإن اصلنا، ("كويمدينا"، وهو مفهوم يجمع بين ما هو جسدى ومقدس) قد تم تفسيره وتم بالتالى أيضا تفسير جزء من شخصيتنا.

حاول الإيبو بطريقة مماثلة أن يفهموا حقيقة أننا لدينا القدرة على الكلام عن طريق راديو له موجة جانبية واحدة، نتحدث به إلى أماكن بعيدة : محطات تبشيرية،

كان الإيبو يعرفون البعض منها، ولكننا نتحدث أيضا مع أماكن مثل العاصمة الإقليمية جايا بورا التى لم يكن لديهم أى مفهوم عنها، وكذلك مع طيارى طائرات البعثة التبشيرية. كان ينتشر خارج منزلى على طرف قرية منجونا هوائى ثنائى طويل بين شجرتين يتصل بالراديو. كان الاعتقاد العام هو أنه بما يماثل أرواح الحيوانات التى تتسلق سماء الليل فوق عرائش تتدلى من هناك وتربط الأرض بمقرهم الليلى، فإن أصوات الأفراد الذين يستخدمون الراديو تتحرك بطول سلك الهوائى المرئى ثم تتوزع فى السماء عن طريق العرائش لتهبط عند هوائى راديو آخر. إنه لفرض معقول تماما باعتبار نظرتهم للعالم.

10.6 شعائر تجلب النجاح وتشفى المرضى

كان فى الحياة اليومية تشابك وثيق بين التصرفات الدينوية والتصرفات الدينية ذات المعنى. إذا كان على المرء أن يقطع شجرة من أجل حطب للنار أو لأى غرض آخر (وهذه ليست مهمة سهلة باستخدام قدّوم حجرى) سيكون عليه أن يجرى إحدى الشعائر القصيرة بأمل أن هذا سيجعل الفعل ناجحا. عندما تُقتل أنثى خنزير، فإن ذريتها صغيرة السن توضع فوق الجسد الميت لأمها للتأكد من أن حيوية أنثى الخنزير ستنتقل إليهم بهذه الطريقة وتجعلهم ينمون إلى حيوانات كبيرة سمينة.

كان من الشائع أيضا إجراء شعائر دينية يُعتقد أنها تؤكد نجاح البستنة (يسمى هذا فى أدبيات الأنثروبولوجيا بأنه "سحر البستان"). هناك حدث معين يثبت أهمية تضمين المجال المقدس فى هذا الميدان من الحياة. "تاليم" قرية تبعد بحوالى ساعة ونصف الساعة مشيا للشمال من منجونا، وقد عانى سكانها من نقص خطير فى الطعام. ظل سبب ذلك غير واضح؛ لعل المسئول عن ذلك بعض خطأ فى تخطيط إعداد وزرع رقع البستان بالترتيب. قرر القرويون فى منجونا، وفيما هو أعلى من الوادى، إجراء مساعدة أساسية. فنقلوا إلى جيرانهم الجوعى فى تاليم كميات كبيرة من البطاطا وغيرها من منتجات البساتين. إلا أن هذا نظر إليه على انه فقط عملية إنقاذ على المدى القصير. الجزء الأهم من أنشطة هذا اليوم بالذات هو إقامة شعائر فى بساتين تاليم للتأكد من أنها من الآن فصاعدا ستكون خصبة مرة أخرى وقادرة على إطعام السكان. كان من المعتقد محليا أن القرويين فى تاليم قد إرتكبوا بعض إساءة خطيرة ضد القوى فوق الطبيعية فعاقبتهم هذه القوى على سوء سلوكهم بأن جعلت بساتينهم أقل خصبا عن المعتاد. وهكذا فقد لزم إجراء حفلات مقدسة بواسطة الناس من ذلك الجزء من الوادى

الذى لم يصاب بنقص فى خصوبة البساتين، وبالتالى فإن من الواضح أنهم يتمتعون بعلاقة طيبة مع العوامل الفعالة فوق الطبيعية المسئولة عن خصوبة المحصول. هذه المساعدة المزدوجة، إحضار الطعام وإجراء الشعائر الضرورية قدرها الناس فى تاليم تقديرا كبيرا.

الصيد يتطلب أيضا شعائر دينية وكذلك الإلتزام بتابوهات معينة، مثل الامتناع عن ممارسة الجنس قبل أن يغادر المرء القرية للصيد أو نصب الفخاخ فى المناطق العليا من غابات الطحلب أو فيما هو أعلى فى المنطقة الألبية. كان يعتقد أن هذا احتياط ضرورى، يجعل الصياد أقل عرضة للخطر، لأن أرواح (إيزا) الحيوانات الفرائس (التى تكون عادة حيوانات جرابية ليلية من جنس "الفالانجر؛ Phalanger" أكبر حيوان صيد فى ذلك الارتفاع، تكون غاضبة من الصيادين وتحاول منعهم من النجاح أو أن تعاقبهم. ذات يوم قدم أحد رجال منجونا نفسه وهو يعانى من التهاب حاد جدا ومؤلم فى الملتحمة بعينه اليسرى. كان هو والآخرون يعزون هذا إلى حقيقة أنه كان أثناء صيد ليلى مع أكتمال القمر، حيث يمكن رؤية الحيوان الجرابى بأفضل وهو إزاء السماء المنيرة، وأطلقت عليه روح الفالانجر "إصابة" فى عينه. وجدتُ خنفساء صغيرة جدا تحت جفن الرجل السفلى. عندما أزلتها ووضعتها فوق قطعة من نسيج أبيض بحيث يمكن للمريض والمحيطين به أن يروها بأفضل، ساد صمت مفاجئ. ثم خاطبنى أحد الرجال قائلا، "نحن نعرف دائما أنك لك أعين " حادة البصر"، بحيث تستطيع أن ترى وتفعل أشياء لا يستطيع الآخرون إدراكها. كانت الفكرة أننى قد استطعت أن أحول السهم غير المرئى إلى خنفساء صغيرة. منذ ذلك الوقت تقبلت أن أوضع فى فئة أصحاب الرؤية. كان من الصعب جدا وقتها أن أفسر لهم السبب فى أن علاجاتى العادية، مثل حقن زيت البنسلين فى العضل، كانت فعالة جدا ضد الكثير من الأمراض الخطيرة.

الولادات (مى دلينا) تحدث فى بيت النساء ("بارييك"، وتعنى حرفيا البيت الخارجى، بما يدل على موقعه خارج مركز القرية وهو أيضا خارج روتين الحياة اليومية)، وبيت النساء هو من بعض النواحى مناظر لبيت الرجال المقدس (أنظر أعلاه). دخول الذكور المكرسين ممنوع، إلا إذا كان النساء قد طلبن منهم إجراء إحدى الشعائر الدينية فى حالة وجود صعوبة فى الولادة (وهذه فرصة لوجودى أثناء الولادات). تم توثيق عدد من الشعائر المختلفة التى تؤدى إلى تسهيل الولادة (شيفنهوفل 1988). نُستخدم حزم من أوراق الشجر للضرب برفق على جسد الوالدة - على الظهر عند أول مرحلة من الولادة، وعند البطن فى المرحلة الثانية، أى أن ذلك يتم حيث يكون الشعور عادة بأقصى

ألم. فى إحدى الحالات شدت أم المرأة التى تلد حزمة الأوراق خلال إبطها، وبالتالى فإنها نقلت عرقها ورائحته إلى الحزمة. ثم لمست بعدها جسد إبنتها بالأداة الشعائرية بعد أن عُززت بهذه الطريقة. الفكرة وراء ذلك هى أن الروح التى يعتقد أنها تسد مسار الطفل فى قناة الحوض يمكن هكذا أن تتحرك بعيدا من هناك. هناك شعائر أخرى تتضمن الضرب على البطن وتدليكها، وهى أفعال لها تأثير مباشر فيزيولوجى وكذلك أيضا تأثير بيوسيكولوجى، فيمكن مثلا قدح زناد انقباضات الرحم بهذه الطريقة. بعد ولادة الطفل (فى عملية سلسة للغاية وبلا مساعدة، وتكون عادة سهلة وطبيعية بما يثير الدهشة) لاتزال تُجرى شعائر أخرى.

فى إحدى الحالات (التى لاحظها بول بلوم عالم الإثنوزولوجيا فى الفريق) ذهب زوج المرأة التى تمت ولادتها إلى الغابة العليا ليصطاد طائرا معينا، أنثى "لوفورينا سوبربا، Lophorina superba، وهى إحدى طيور الجنة الرائعة الكثيرة المتوطنة فى غينيا الجديدة. أحضر هذا الطير إلى حافة المنطقة المقدسة للنساء حيث تلقتها إحدى النساء التى تساعد الأم والطفل أثناء فترة النفاس وناولت الطير لها. فى العادة يتم تجهيز هذه الفريسة عند المدفئة فى بيت النساء ويُنشر دهنها فوق أثداء الأم هى والوليد. كان من المعتقد أن هذا فيه رعاية لانتاج اللبن وكذلك لصحة ونمو الوليد الجديد. الوالدون، وخاصة الأمهات، كانوا، ولايزالوا، مشغولين جدا بعافية أطفالهم، خاصة وهم صغار. وفى حالة ما إذا اعتقدوا أن هناك بعض خطأ، كأن لا ينمو الطفل جيدا، أو يتكرر مرضه، إلخ، تجرى إقامة إحدى الشعائر المقوية التى تتضمن أن يدهن جسم الطفل بدم خنزير مذبوح حديثا (رمز للحيوية).

الشعائر الشافية (نينى كويتين) كانت شائعة عموما. وهى تجسد نوع الرمزية الذى كثيرا ما يوجد فى المجتمع التقليدى. فى أحد أنواع هذه الشعائر (فوانا) يحرك الرجل الشافى فى إيقاع قطعة من دهن الخنزير المقدس بعيدا عن مكان الجسم الذى يحس فيه بالمرض، وهو يتلو نشيدا انفعاليا للغاية يرجى معه أن تطرد الروح بعيدا. من المفروض أن قطعة الدهن التى تُحرك بخفة (باسام كالى، وهى كلمة كانت سابقا من التابو) تغرى الروح بالابتعاد عن موقعها داخل الشخص المريض. نصوص هذه الأناشيد كانت موجودة جزئيا فى نسخة للغة الإيبو عفا زمنها. الشعيرة كلها هى أيضا بالنسبة للأجنبى مؤثرة تماما بقوتها.

إحدى شعائر الشفاء الأخرى تمارسها شافية أنثى، وتسمى (لون)، بمعنى "فك رباط / أو فك إحكام" قبضة الروح على الشخص المريض. فى هذا الشكل من العلاج تحرك

حلقة مصنوعة من نخل الراتان (من نوعSekna Calamus) فوق جسد المريض، وبهذا فإنها حسب ما هو معتقد تحرره من أن تستحوذ عليه الـروح. خاصـية شـعائر الشـفاء الرمزية بما فيها من قياس التمثيل تكون واضحة بوجه خاص فى علاج آخر : حيث يتكرر تكسير غصون فوق المريض، بما يرمز لأن قوة الروح تنكسر بالطريقة نفسها.

10.7 تسمية وسلوك التابوهات فى المنطقة الألبية

عندما ينتقل المرء من الأمان النسبى للقـرى، فـإن هنـاك منطقـة تُـدرك عـلى أنهـا قـد تشكلت بواسطة البشر، وإن لم تكن مـما يتحكمـون فيـه، وذلـك فى الجبـال العاليـة (حتـى إرتفاع 4000 مترا فوق سطح البحر) وتقرب فيها درجات الحرارة مسـاء مـن نقطـة التجمـد مع وجود الثلج أحيانا، وهنا يكون على المرء ان يلتزم بالتسمية الصارمة للتابوهـات. وكمثـل فإن طـائر الشـبنم (نـوع Casuarinus) لايمكـن أن يسـمى بإسـمه الطبيعـى "كـويتماك"، بمعنى الطائر المرتبط بتكريس "الكويت"، وإنما يلـزم تسـميته بأنـه "دابوتـام مـاك"، بمعنـى طائر الأرض المنخفضة – حيث يعيش بالفعل. هناك أسماء أخرى كثيرة يجب تجنبها بسبب النوع نفسه من التابو. يبدو من الواضح أن هـذه الممارسـة تعكـس الاحـترام والخـوف مـن المنطقة الألبية الخطرة؛ على المرء أن يسلك بطريقة خاصة، لأن البيئـة المرتفعـة هنـاك تُعـد بيئـة مهـددة. "المـوك بـاييبوبوك"، هـى حالـة مـوت أحـدهم بـالتعرض للمطـر والـبرد فى الارتفاعات العالية، وهذه صورة مصغرة لطريقة للموت يخشاها الناس كثيرا جدا - فى حين أن الموت فى القرية وقد أحيط الميت بعائلته، يدرك على أنـه يمثـل موتـا طيبـا. حـدث أثنـاء زيارة ميدانية حديثة فى 2008، أن مجموعتنا التى تتكون من 15 مـن نسـاء ورجـال الإيبـو، وأربعة ألمان أخذت تسير فى هذه المنطقـة بـالقرب مـن الكـورديلليرا المركزيـة، وسرعـان مـا صُحح لى أنى استخدمت إسما ممنوعا بالتابو. المسيحية التى تم تقبلهـا رسـميا حـوالى 1979 (أنظر بأسفل) لم تكن قد غيرت من هـذه المفـاهيم المغروسـة عميقـا، مفـاهيم التابوهـات والممارسات المجتنبة. وبالطريقة نفسها حذرنا أصدقاؤنا من أن نتكلم بـالقرب مـن بحـيرات معينة فى الجبل المرتفع لأنهم مازالوا يعتقدون أن أرواح الطبيعة القديمة والأرباب المؤسِسـة تقيم هناك ويجب أن تترك فى سلام بدون أن تزعجهـا الأصـوات البشريـة. عنـدما وصـلنا إلى أحد الملاجئ الصخرية (جيل ديا)، وهى الأماكن الوحيدة التى يسـتطيع المـرء فيهـا (بـدون خيام ولا أكياس نوم، الخ) أن يبقى حيا، توقف دليلنا ليصلى، وهو رجـل عمـره يقـرب مـن 65 سنة، وسأل الرب أن يبعد كل اللعنات الشريرة الممكنـة مـن المكـان. وبالطريقـة نفسـها فـإن الأرواح التـى يعتقـد أنهـا تسـكن هـذه الملاجـئ كانـت تُسـترضى فى الأزمنـة القديمـة باستخدام الشعائر الوثنية وقتها.

10،8 شعائر التكريس للذكور

تكريس الذكور كان عملية معقدة تتضمن ثلاث خطوات متميزة :

* تكريس "الكويت" للأولاد الصغار، حيث يكون عليهم أن يقضوا إحدى الليالى فى الغابة وأن يتحملوا كل أنواع المشاق. وكانت تعطى لهم التعليمات عن العناصر اللب فى دين الإيبو، وبالتالى فإنه يسمح لهم بدخول بيوت الرجال المقدسة، وفى الوقت نفسه تغدو الكثير من الأطعمة من التابو بالنسبة لهم، كما بالنسبة للبالغين : الكويت، كان فى جوهره إعادة ميلاد للصبيان فى وضع هو أساسا جديد ومختلف. يحدث تحول للصبيان: عليهم أن ينسلخوا من أسلوب وجودهم الأمومى، بعد أن تم نموهم داخل جسد أمهم، وتلقوا لبن ثديها ورعايتها فى حب، وأن يتخذوا الأسلوب الذكرى، أى أن يكونوا فى صحبة الذكور، ويأكلوا الطعام النمطى بالنسبة لهم، ويؤدا أشياء يؤديها الرجال. أحد هذه الأشياء هى أن يكونوا مقاتلين. هناك أنشطة أخرى خطرة وهى أن ينطلقوا فى رحلات الصيد فى الجبال العالية، وان يبنوا الجسور فوق الأنهار الهادرة أو أن يستضيفوا مجموعات كبيرة من الضيوف أثناء احتفالات الرقص الكبيرة التى تصمم لتقوية الروابط مع المجموعات التى تعيش على الجانب الآخر من الكورديلليرا المركزية والتى لها أهمية حاسمة كشركاء فى التجارة والزواج؛ هكذا فإن من المهم أهمية حيوية ألا يحدث أى خطأ.

* خطوة التكريس الثانية هى إحدى الشعائر عندما يصل الصبيان إلى البلوغ ويتلقون حزاما (دياتنجا) ويقطينة للقضيب (سانيوم)، وهى العلامات المرئية للرجولة. يصاحب هذا الاحتفال شعائر دينية.

* الخطوة الثالثة والأخيرة هى منح "الموم"، وهى نوع من تقليد لوسام معين فى شكل مبضع إما أن يُشبك فى الشعر أو يعلق من الرأس للجزء العلوى من الظهر. "الموم" رمز للقضيب ويرتديه يوميا معظم الرجال غير المتزوجين وكل الذكور أثناء أعياد الرقص الكبيرة (موت). هذه الزينة الجسدية فيها علامة على أن حاملها هو الآن رجل بالغ مستعد للعثور على شريك جنسى وتأسيس أسرة.

فى ثقافة مرتفعات بابوا هناك مفهوم شائع هو كما صاغه أحد العارفين، "البنات يتنامين إلى نساء حقيقيات بواسطتهن هن أنفسهن، وليس علينا أن نفعل لهن أى شئ لذلك. تختلف الأمور مع الصبيان. علينا نحن الرجال أن نأخذهم وأن نشكلهم، وإلا فإنهم لن يستطيعوا أن يصيروا رجالا حقيقيين". وفقا لذلك فإنه لم يكن فى ثقافة الإيبو تكريس للبنات. أول حيض له، مثل الحمل والولادة، مغزى دينى، إلا أنه لا توجد بالمقارنة شعائر جماهيرية تصاحب المرور بذلك.

أعتقد أن هذا، وكذلك أيضا العلامات الدامغة الأخرى لوجود ثنائية ملحوظة جدا من الناحية الجنسية ومن ناحية الخصوبة الجنسية (شيفنهوفل 2001 ب)، إنما يشى بعقدة نقص ذكورية : يبدو وكأن الرجال يحاولون تعويض ما ينقصهم من القدرة على التكاثر البيولوجى بأن يخلقوا بنية عليا ثقافية لاستعادة التفوق.

10.9 تقبل المسيحية

فى 1976 كان هناك مبشر من (البعثة الميدانية لغير الإيفانجيليين) وصل إلى إيبومك وأخذ يلقى المواعظ وهو يقف فوق أرض القرية المقدسة بالقرب من البيتين المقدسين للرجال. كانت هذه أول موعظة مسيحية فى القرية. تكلم المبشر عن بعض العناصر الأساسية للعقيدة المسيحية، وأن هناك إله واحد فقط (وهو يسمى أيضا فى كل إندونيسيا فى المصطلح المسيحى هناك باسم "الله"، رغم وجود بعض المفارقة فى ذلك، وأن من لا يتبعون هذا الإله سوف يُحرقون فى الجحيم. فى نهاية هذه الموعظة الطويلة العنيفة، التى تستدعى صورا من أسفار الرؤيا، طلب المبشر من أحد المساعدين الذين أتوا معه أن يخرج من إحدى الحقائب بعض الفئوس القيمة بوجه خاص. تقدم للأمام مسن من الإيبو وقال، "أنت أيها البول كورنونانج (وهو المصطلح عن الأفراد البيض ويعنى حرفيا "صاحب الجلد الشبيه بالورد")، هيا أعد هذه الفئوس ثانية داخل الحقيبة. إذا كنا نريد شيئا فسوف نطلبه من أصدقاءنا الألمان " كان هذا تحركا حاسما. من الواضح أن الإيبو لا يريدون أن يُشتروا لتغيير دينهم.

عندما رحل المبشر، طلب منى الإيبو أن أنضم لهم فى "البينالجيجبنيك" بيت الرجال. "لاتحضر أى كاميرا أو دفتر ملاحظات، لأنك هذه المرة ستكون من يتولى الإجابة عن الأسئلة ". جلست فوق أرضية اللحاء، قرب المكان المركزى للنيران المقدسة. تجمع كل الرجال القادة. "هل ما ذكره لنا هذا الرجل حقيقى ؟ هل يوجد فى السماء "الله" الذى يصنع كل شئ ويعرف كل شئ ؟" "لست أعرف ما إذا كان ما قاله هذا الرجل حقيقى. لقد كنت فى "جبال" كثيرة والناس لديهم الكثير من "الكويمدينا يوبو"، نظريات الكونيات (أصل الكون وبنيته)، وأساطير الخلق، والعقائد عن العالم والبشر. وأنتم لديكم ما يخصكم من ذلك، وأنا أرى أنه مثير جدا للاهتمام. الكونيات التى تحدث عنها الرجل الأبيض لها أصلها فى فلسطين ". عندما قلت هذا سادت غمغمة من الارتياح. "فالسطينا، فالسطينا ! الدكتور يقول أن "الكويمدينا يوبو: تأتى من فالسطينا!". أدت هذه المعلومة الواحدة إلى أن أبعدت الضغط عن الموقف، الذى تميز بالإنطباع القوى

الذى خلقته موعظة المبشر وبشعور عام بعدم الأمان. عندما سمعوا أن الدين المسيحى للرجل الأبيض (الذى سمى لاحقا بانه "الله يوبو" كلام الرب) له أصل محلى وأنه واحد من أساطير كثيرة عند الخلق، أدى ذلك إلى إراحتهم فى تلك اللحظة.

فى حوالى 1978، أى بعد ثلاث سنوات بدأ الإيبو يتقبلون المسيحية؛ جرى فى 1980 إقامة حفل تعميد وحرق لما تبقى من أشياءهم المقدسة. مرت مجتمعات القرية بهذه العملية مجتمعة معا. كان هذا فيما أرى بدافع سياسى أكثر منه بقرار دينى. تزايد فهم الإيبو أكثر وأكثر بأنهم قد عاشوا فى ركن معزول من العالم وأن مجموعة أفكارهم، وخاصة تكنولوجيتهم أخذت تغدو مما راح زمنه. كانوا يريدون الاستفادة من الثروة المادية التى من الواضح أنها موجودة هناك فى مكان ما (وفى هذا المجال فإن تحولهم للإيمان الجديد كان يحوى بعض عنصر من "عبادة البضائع" (قارن لورنس 1964، ولكن هذا فى تناقض مع بعض المناطق المجاورة لم يكن قط قوة قوية؛ أنظر أسفله) وكانوا يريدون المساهمة فى الحياة من حولهم، حياة ظلوا يجهلونها لزمن طويل. وترتب على ذلك أنهم تحولوا للدين الجديد الذى أصبح متاحا لهم. وفعلوا ذلك فى تصرفات متسقة. لم يكن الأمر كما فى مناطق كثيرة أخرى من العالم حيث يتم تعميد الأفراد الوثنيين وتحولهم للمسيحية، ويقرر الأفراد أنهم يريدون إتباع الكتاب المقدس، ما حدث تقريبا هو أن الإيبو كلهم ما بين عشية وضحاها غيروا من صميم أصول حياتهم، وإتخذوا الدين الجديد بدلا من دينهم القديم. لقد قرروا أن هذا هو المسار الصحيح ولم يكن هناك تقريبا أى منشقين.إتخذ الإيبو الصلاة بدلا مما كان لديهم من صيغ مقدسة وأناشيد من قدماء الأسلاف، ولم يعد الشافون يمارسون بعد شعائرهم الشافية، وتفتحت تابوهات التحريم، مثل الامتناع عن الخنزير عند العشيرة التى كان يعتقد أن الخنزير هو سلفها، لم يعد هناك بعد توقير للرموز المقدسة.

بل توقف حتى استخدام بيت النساء، مكان الحيض والميلاد (وكلاهما كان يُعتقد فيما سبق أنهما يمثلان أحداثا لها دينيا أهمية عميقة). هذا البيت الذى كان يعد ملاذا للنساء اللاتى فى نزاع مع أزوجهن، أى أنه يعد تقريبا مؤسسة عملية، ومع ذلك توقف استخدامه. شعائر الدفن تغيرت بالكامل، وغدت الأجساد الميتة توضع الآن فى قبور؛ قبل ذلك كان هناك عملية من ثلاث خطوات : تثبيت الجثث فى الأشجار حيث تتحول لمومياءات، ثم وضعها فى بيوت البساتين، وأخيرا الاحتفاظ بالجماجم والعظام الطويلة تحت ملاجئ صخرية. عموما، حل مكان كل الشعائر اللفظية القديمة شعائر من نوع الصلاة. كذلك أختفى التابو الصارم جدا والمؤسس دينيا بشأن الجماع التالى للولادة، وكان

هذا التابو، إلى جانب ما يحدث من فترة عقم فيزيولوجية أثناء الإرضاع بالثدى لزمل طويل، يساعد على الإبقاء على عدد السكان ثابتا. فى 2008 كان عدد الأطفال فى حد ذاته مذهلا. الفترات بين الولادات انكمشت من حوالى 3 – 4 سنوات إلى حوالى العامين أو أقل. حدث هذا كله تقريبا بسلاسة، رغم سرعة وقوعه. يبدو أن كل فرد فى قرى الإيبو ساير هذا القرار بحيث لم تعد توجد فى 2008 أى "جيوب للمقاومة ". حصل كل فرد تقريبا على اسم جديد. كانت الأسماء فى أول الأمر تؤخذ من الإنجيل، وإن كان ذلك بتهجئة محلية، إلا أنه سرعان ما أصبح يستخدم مدى كامل من الأسماء الجديدة التى اخترعها والدو الأطفال المولودين الجدد. الأسماء الجديدة هى مثل الظروف المماثلة عند تقبل دين جديد، إحدى العلامات القوية على التغيير.

هناك حقيقة لابد وأنها لعبت دورا كبيرا، وهى أن "البعثة التبشيرية الميدانية غير الإيفانجيلية ". قد فتحت مجالا لمنظور جديد للأفراد الأصغر خاصة بالنسبة لأختيار مستقبل مهنى جديد. الكثيرون من الأفراد ممن كانوا أول مصادر معلوماتنا والذين أثاروا فينا اعجابا عميقا بذكائهم وكفاءتهم العامة، انتهزوا الفرصة لدخول العالم الجديد. وهكذا فإنهم ذهبوا للمدرسة، أولا فى لانجدا فى الجانب الجنوبى من الكورديلليرا المركزية حيث كان للكثيرين أقرباء هناك، أو فى وامينا المركز الإدارى لمرتفعات بروبينزى بابوا، وهذا يعنى على الأقل ست ساعات سيرا على الأقدام، ولايكاد يوجد هناك أى شخص من ذوى القربى ليرعى "أولاد" المدارس؛ وكانوا عادة فى حوالى التاسعة أو العاشرة من العمر عندما يلتحقون بأول فصل. هناك عدد له قدره من هؤلاء الذين راهنوا على فرص المستقبل المهنى الجديد قد نالوا النجاح بالفعل.

10.10 الموقف فى 2008

فى أغسطس وسبتمبر 2008 أمضيت أربعة أسابيع فى وادى إيبومك والمنطقة الألبية فى الجنوب. بعد 1976 وعقب أن رسخت البعثة "التبشيرية الميدانية غير الإيفانجيلية " أصبح الإيبو آنذاك يديرون أمورهم الدينية اساسا وحدهم. المبشرون الأمريكيون الشماليون الذين كانوا يبقون هناك فى السنين السابقة نادرا ما كانوا يعودون إلى موقعهم. تُدار المحطة بكفاءة بالغة بواسطة بيليبوس نابيال. كان أحد ذوى الدوافع الثقافية ممن أمدونا بالمعلومات وهم يفسرون لغتهم المعقدة وكلماتهم المركبة لنا نحن الأجانب. نابيال الآن فى سن يقرب من الخمسين عاما وواحد من قادة مجتمعه ذوى التأثير، داخل وخارج الكنسية.

اتباعا للبنية الأساسية لممارسة الشعائر فى المجتمعات البروتستانتية الاصلاحية، يقام قداس الأحد فى كنيسة خشبية واسعة. عدد الحضور سيثير غيرة أى قس ألمانى، حتى وإن لم يحضر كل فرد. يشارك بعض الرجال فى الوظائف الاحتفالية المختلفة : "الجامبالا"، وتعنى حرفيا "الراعى" فى لغة باهاسا الإندنوسية؛ وهم إيفانجليون لاينالون أجرا) ويقودون بعض الصلوات، ثم هناك "البنديتا" (القس) الذى يعظ، وأعضاء المجموعة الموجهة. معظم الصلوات داخل وخارج الكنيسة هى اتصالات بالرب صيغت بعبارات مقرونة بالسياق ومشخصنة فرديا. بعض الصلوات القليلة مثل "أبانا فى السماء " لها نص ثابت. الأغانى كثيرا ما يصحبها عزف جيتار وهى ممتعة تماما عند سماعها، وهى ابتكارات جديدة تمثل خليطا من الترنيمات الإنجليزية وعناصر موسيقية اندونيسية وبابوانية. إلا أنه يحدث فى كل قداس وأحيانا فى الحفلات الخارجية أن يتم أداء نوع جديد من الغناء، يقوم به عادة مجموعة صغيرة من المغنيين الذكور (فى الحالات التى رأيتها)؛ وهى تتأسس على عناصر موسيقية تقليدية وتغنى باللغة المحلية للإيبو. يبدو أن هذا، فى حدود ما أستطيع الحكم به، هو النوع الوحيد من الجهد الموافق عليه رسميا.

تتلى الصلوات قبل الوجبات، خاصة عندما توجد مجموعة من الأفراد. صاحبتنا الصلوات اثناء معسكرنا الطويل بطول الكورديلليرا المركزية والذى كثيرا ما يكون منهكا وأحيانا يكون خطرا. يعبر بهذه الطريقة عن الامتنان للحماية من الحوادث والجو السئ، وكذلك أيضا طلب ما يكفى من طعام، وصحة، وقوة.

هذا موقف يتعرض المرء فيه لقوى الطبيعة، فيواجه تسلقا شاقا للمرتفعات وأسطحا صخرية كثيرا ما تكون زلقة وحيث السقوط يعنى الموت أو الجرح الخطير، وفى هذه الظروف شعرت بقوة مثل هذه الشعائر الدينية. كنا بحق ممتنين بأننا نصل جميعا فى كل أصيل إلى ملاذ صخرى جاف، ونستطيع إشعال النيران وأن ننال الطعام والصحبة. كنا نأمل بكل تأكيد أن يكون باقى رحلتنا فى نفس الظروف المبشرة بحسن الحظ. هذا أمر يصعب حتى على الملحد ألا يُشارك فيه. عقل الإنسان وروحه يتوافقان جيدا إلى حد بالغ عندما يسلم المرء ثقته بالسلامة إلى كائن أعلى، خاصة عندما يوجد خطر. عندها يكون الحافز للإيمان قويا حقا.

يبدو الإيمان والممارسات المسيحية وهما راسخان جيدا عند الإيبو حتى أن المرء يحس بصدمة صغيرة عندما يجد أن أعمدة معتقداتهم القديمة تغدو مرئية فجأة وعلى غير توقع. عندما كنا نحاول الاطلاع على ما فاتنا من أخبار عن حياة من كانوا يقدمون المعلومات لنا ورافقونا لأكثر من 30 سنة مضت، كثيرا ما تلقينا عندها الأنباء المؤسية

"ديبوك" (لقد مات). عند السؤال عن ظروف الموت، كنت عادة أتلقى الإجابة بأنه "كير دوبوك " (كان ضحية للسحر). ويقول بيليبوس، ذلك الرجل الذكى جدا الذى يبدو أنه لم يقتصر على اعتناق المسيحية وإنما اعتنق أيضا الفكر الحديث، يقول :" وقت أن كنت أنت موجودا هنا لم يكن "كير" شائعا للغاية. أما الآن فهو فى كل المكان".

هاهنا يبدو التوافق، وهذا أمر متوقع بالطبع. عندما يصل الأمر إلى تفسير المرض الخطير والموت، نجد أن المعتقدات القديمة لاتزال موجودة، ولم تشبها حتى أى مسحة من الإيمان الجديد. ليس الأمر أن الرب قد استدعى الشخص المتوفى لنفسه كما قد يقول المسيحى الغربى، وإنما الأمر أن هناك شخصا ما يتصف عمقيا بالشر وعداء المجتمع قد أدى إحدى شعائر "كير" ليسبب المعاناة والموت. كذلك فالأمر أيضا ليس أن الشيطان قد دخل جسد الأفراد وجعلهم مرضى حسب ما تقوله بعض أنواع المسيحية التى تأثرت بالغرب. ليس لدى الإيبو مساحة كافية للشيطان فى كونياتهم الحديثة - لاتزال "إيزا" الحاقدة تقوم بوظيفتها عندهم.

بيليبوس ومعه إينوس، وكان أيضا أحد المهمين إلى حد حيوى فى تقديم المعلومات لنا فى بدء بحثنا فى 1984، كلاهما يشرح مع بعض من الكبرياء أن طريقة معالجة حالات "الكير" المشكوك فيها قد تغيرت عن الأوقات السابقة. لقد حضرنا فى 1976 مشهدا حيث قُتلت امرأة اتهمها زملاؤها أنفسهم من القرويين (!) بأنها تسببت فى موت صبى صغير عن طريق "كير". جُرت جثتها إلى قاع نهر مجاور ووجهت إليها الطلقات والحجارة. صدمتنى هذه الوحشية، التى كانت تختلف عن العدوانية التى شهدناها فى قتالهم وشن حروبهم. فى تلك الأيام، كان هذا هو العقاب ("العدوان الأخلاقى") كما أسميه بمصطلح إيثولوجى، الذى ينفذ فى الأشخاص الذين يعتقد أنهم سببوا الموت عن طريق شعائر سرية ضارة. وهذا أمر يدرك على أنه ضد المجتمع إلى حد شنيع.

قال من كان يمدان بالمعلومات وهما يفسران، "نحن لم نعد بعد نقتل السحرة، نحن نلطمهم بأيدينا وعندها فإنهم يموتون أو أننا نخيرهم بأن عليهم أن ينتحروا وهم يفعلون ذلك ". كان هذا إشارة لحالتين، رجل وامرأة اتهما بأنهما مسئولان عن عدد كبير من الوفيات. وفيما يُزعم فإنهما كلاهما اقرا علنا بأنهما أجريا عملية "كير" لأنهما كانا غاضبين على الناس فى قريتيهما. مات الرجل من نفسه بينما انتحرت المرأة. إلى أى حد كانت ولابد قوة الضغط الاجتماعى لتجلب هذه النتائج ؟! وهل هذه طريقة أكثر اتصافا بالمسيحية لحل المشكلة أو أن من الأفضل الانسلاخ من الاعتقاد بأن المرض والموت يأتيان بواسطة الأرواح الغاضبة والبشر الأشرار ؟ هذه أسئلة أكاديمية. يعيش الإيبو الآن فى مجتمع جديد تشكل فى ظروف درامية نوعا وفى تحول سريع بما لايصدق

من العصر الحجرى إلى الأزمنة الحديثة فى جيل واحد. ليس مجتمعهم الجديد بالمجتمع الكامل الأمثل - تماما مثلما لايكون أى فرد آخر.

أدى الدين الجديد وطريقة الحياة الجديدة إلى تفتيح خيارات مختلفة لم تكن موجودة من قبل. لم تعد هناك بعد أى حروب منذ 1976. يستطيع الناس الآن أن ينتقلوا بحرية إلى مناطق كانت فى السابق بعيدة المنال. كما ذكرنا أعلاه فإن أفق أول معرفة جغرافية مباشرة كان محدودا. أما الآن فيعيش ما يقرب من 150 تلميذا وطالبا فى سنتانى، إحدى ضواحى جايابورا، العاصمة الإقليمية عند الساحل الشمالى، على بعد 250 كم فى خط مباشر من موطنهم. وهم يستأجرون منازل صغيرة يعيش فيها 30 - 40 فردا منهم. ليس كل من يبقى فى المدينة يتبع بالفعل تعليما رسميا، ولكن عددا كبيرا إلى حد ما يفعلون. بل إن هناك حتى طلبة إيبو ملتحقون بدراسة مناهج جامعية.

هناك شاب فى الرابعة والعشرين من عمره يعمل فى أطروحة شهادته للماجستير فى معهد العلوم الحكومى فى جاكارتا. لايكاد يمكن تصور وجود تباين أشد من ذلك : لدينا حياة القرية هنا فى إبيموك بدون كهرباء أو أى من أسباب الراحة الأخرى الحديثة، ولدينا هناك عالم مدينة متروبوليس. أسلوب هذا الطالب اجتماعيا. ومعرفته الأكاديمية وقدرته على التغلب على كل الجوانب المحيرة للحياة فى العصر الإلكترونى لهى كلها أمور مذهلة حقا. تريد الحكومة أن ترسله إلى الولايات المتحدة أو إلى بلد يتكلم الانجليزية حتى يستطيع اكتساب لغة ثالثة؛ إن لغته الاندنوسية البهاسا متقنة على أكمل وجه. من المثير للاهتمام ملاحظة مدى إرتباطه العميق بالدين المسيحى. وهو مثلا يعزو نجاح سيرته المذهل إلى حقيقة أن الرب ساعده. وهو مثل الطلبة الآخرين الذين قابلتهم لايشرب الكحول ولا يدخن. وهو صاحب عزيمة بالغة القوة. من المرجح تماما أن هؤلاء الشباب سوف ينجحون ويصبحون قادة محليين وإقليميين أو أكاديميين لهم ذات يوم مراكزهم كمدرسين أو أساتذة جامعة. البنات أقل فى متابعة مستقبلهم الأكاديمى لما يتجاوز التعليم الثانوى - أن تندمج البنات فى مواقف حياة خطرة فى أماكن بعيدة عن وطنهم أمر لا يزال يعد مغامرة مقصورة على الذكور. إلا أن هذا سوف يتغير. هناك شابات من مناطق أخرى فى بابوا يقمن بدور الأسوة للبنات فى المناطق الأبعد، وهن بالفعل يشغلن مراكز كمؤهلات للتثقيف الصحى ومدرسات.

حتى الآن ثبت أن تقبل الدين الجديد وطريقة الحياة الجديدة هى القرار الصحيح بالنسبة لأغلبية الإيبو وجيرانهم فى جبال هذه المقاطعة الاندنوسية. السؤال هو عما إذا كان سيحدث ذات يوم حركة إرتدادية. وأجد المسارات الشائعة للأحداث هى مثل ما وصفه بيتر لورنس (لورنس 1964) عن بابوا فى غينيا الجديدة، وهو أن تحدث خيبة أمل من الإيمان

الجديد وأن تحدث تقريبا أن تشتعل شرارة تصرفات عنيفة نتيجة الشعور بعدم تحقق الأمل : ويتبدى ذلك فى الحركات السياسية الكلاسيكية التى تشكل الجزء الثانى من "عبادة البضاعة". فى أول الأمر يعتنق السكان المحليون المسيحية بأمل أن حياتهم ستتغير وأنهم سيتمكنون من الوصول إلى سلع ("بضاعة") العالم الخارجى. عندما يتثبت أن ذلك ليس نتيجة أوتوماتيكية لتغيير الدين، يمكن أن يتبع ذلك الاحتجاج والتمرد. ينشأ "أنبياء" محليون (كثيرا ما يكونون رجالا قد خبروا العالم الحديث)، ويدعون الناس إلى تدمير بساتينهم وقراهم بتوقع فيه إساءة فهم بأنه يمكن هكذا إجبار أسلافهم الخاصة، العناصر الأساسية للدين القديم، على أن يخطو داخلين ويوفروا السلع المادية والتغير إلى الحداثة. حدث حول وامينا أن حركات أولية من نوع عبادة البضاعة قد مضت لتجرف منطقة دانى، ولكنها فيما يبدو لم يكن لها تأثير كبير. وصل إلى وادى إيبومك صدى باهت لهذه الأفكار فيه أمثلة من اليوتوبيا الكلاسيكية الألفية، إلا أنها سُحقت بواسطة بيليبوس وبعض القادة الآخرين للكنسية (هيسكن، اتصالات شخصية).

يبدو أن الإيبو قد فهموا أن النجاح يتوقف على الأداء الفردى وأداء المجتمع، والنجاح الأكاديمى والمهنى، وأنهم ينبغى ألا يتوقعوا من الرب ولا من الأسلاف أن يتدخلوا بتصرفات من معجزات توفر السلع أو الخدمات. سوف يخبرنا الزمن عما إذا كانت هذه المقاربة البراجماتية ستسود ويستمر التقدم فى العملية السياسية لضمان الاستقلال الذاتى والتمويل للسكان البابوان الأصليين فى هذه المقاطعة الإندونيسية، وبهذا تتحقق بعض الآمال فى حياة أفضل، أو أنه ستحدث حركات إرتدادية، وإعادة إحياء للدين القديم، وتمرد سياسى كما فى مناطق أخرى من ميلانيزيا.

10.11 المناقشة

تم بحث ثقافتين من بين الثقافات المجاورة لمنطقة "مك" خاصة فيما يتعلق بالدين التقليدى وكان ذلك فى الاثنين بواسطة مبشرين أوروبيين. المونوجراف الذى كتبه سيجفريد زولنر (1977) هو نتيجة جرد إثنوجرافى تفصيلى وعنوان المونوجراف هو

Lebensbaum und Schweinekult. Die Relegion der Jali im Bergland von Irian Jaya (West-Neu-Guinea)

وفيه وصف لدين جالى (أو يالى كما تكتب حاليا) فى تعقده وثراءه المفاهيمى. يعمل زولنر قسا فى الكنسية الإصلاحية الألمانية، بعثة تبشير "Vereinigte"، ويبين زولنر

بحق أنه لا يمكن وجود أى فارق بين كلمة "سحر" (وهو مصطلح يستخدم كثيرا فى الكتابات الانثروبولوجية وكلمة "الدين". هناك كتاب سيبل هيلكيما فى 1974 وإسمه

Mannen in her Draagnet. Mens on Werebeeld van den Nalum (Sterrengebergte) (Hylkema 1974)

وهذا الكتاب له مجال أوسع، ولكنه يركز أيضا على الكونيات والرأى فى العالم. يرد فى سرد الكتاب نكهة نوع من الفهم المحب لضيوفه ويطرح مثل بحث زولنر، الأساس الدينى الدقيق لحياة النالوم اليومية بتفصيل كبير. ليس من الصدفة فيما أعتقد أن هاتين المعالجتين الأكاديميتين للأديان التقليدية فى جبال غينيا الجديدة قد كتبهما لاهوتيان متمرسان. لقد انقضى زمنيهما الآن. من الممكن أن يؤمل أن الجيل الجديد من قواد الكنيسة المحلية الذين تدربوا على يد أشخاص مثل هيلكيما وزولنر سوف يكتبون ذات يوم وصفهم الخاص لمعتقداتهم، قديمة كانت او جديدة.

هناك أشياء كثيرة مشتركة مع الإيبو فى دين يالى ونالوم وكذلك فى الثقافات الأخرى من هذا الجزء من مرتفعات غرب غينيا الجديدة (هيدر 1991، جور جنسن 1991؛ سكورل 1991). هناك شخوص خالقة (مثل يالينى، جيلى يبلى فى دين يالى) وأرباب أخرى مختلفة، بينها ربات مهمة وقوية من الإناث، تلعب دورا كجالبة، وبادئة للشعائر الأساسية ومعلمة لأوائل البشر. هذه الكونيات والنظم الدينية قد تفترض، مثلما يحتمل فى أى حضارة معاصرة أو منقرضة، وجود قوى فوق طبيعية.

لا يمكن فهم العالم وتفسيره إلا بهذه الطريقة : كنتيجة ترتبت على أفعال هذه القوى الجبارة التى أطلقت حركة كل شئ، وشكلت الأرض، وجعلتها صالحة للسكنى، وكشفت عن سر طريقة صنع النار، وأعطت الصخور التى تصنع منها القواديم الحجرية، وأعطت نباتات الأغذية لتنمو وكذلك أشياء أخرى لا تحصى، وعلمت البشر كيف يستخدمونها والقواعد التى يتبعونها والشعائر التى ينفذونها بحيث يمكن الحفاظ على سلامة الميزان الرهيف لكل الأشياء. ذلك أنه بغير ذلك سيكون هناك فوضى، ودمار وانتشار للموت واختفاء للثقافة. الكثير من المفاهيم توجد مدفونة فى الأساطير الدينية حيث يتم التعبير عنها، وهى مفاهيم جذابة ثقافيا وفنيا. وهى تنم عن العقل البشرى الباحث الذى يجب أن يخلق النظام فى العالم، من هنا تكون نظم الإيبو المعقدة لتصنيف النباتات (هيبكو وستيفنهوفل 1987) والحيوانات (بلوم 1979) وحتى أتفه ما فيها، والأساطير (هيسكن 1990) التى تدور حول الطريقة التى أتت بها الشمس

والقمر إلى الوجود (وهما قرينان متحابان فى دين الإيبو) وماذا تكون طبيعتهما، ولماذا تحيض النساء ويحملن بالأطفال، ولماذا هناك حب وكره، وحرب وسلام.

على أن هذا الجانب من العالم الذى يحتاج لأن يتم تفسيره عن طريق نظرة وظيفية للدين إنما هو جانب لا يظهر بارزا فى الأدب الميلانيزى. يلقى سوبن وترمبف الضوء فى كتابهما الشامل (سوين وترومبف 1990) على الكثير من جوانب الأديان فى أوقيانوسيا، إلا أنهما كما هو نمطى فى أبحاث المقارنة فى الأعمال الإثنودينية يأخذان الأمر "... فى جملته كمقاربة تاريخية - ظواهرية..." (ص442) بأن يؤكدا على الطبيعة الموجَّهة للحرب لمعظم الثقافات التقليدية فى الهادى وكيف أن هذا ربما يكون قد شكل مفاهيم الدينية.

فيما أرى، فإن اللب فى كل الأديان يمكن النظر إليه على أنه تكيف عقلى قد تطور للتغلب على القدر المذهل من الظواهر التى تصيب القشرة المخية البشرية ذات الحجم الكبير كبرا استثنائيا. أعتقد أن من المرجح غالبا، انه أثناء فترة مبكرة من عملية الأنسنة فإن من كانوا من أسلافنا بسبب خصائص معينة معرفية وسيكولوجية ينزعون إلى افتراض وجود قوى فوق الطبيعة يمكن أن تُجعل مسئولة عن كل الأشياء التى تحتاج إلى تفسير، هؤلاء كان لديهم ميزات يتفوقون بها على الآخرين ممن لهم يجهزوا بهذا النوع من المبدأ الذى تعزى له الأمور. تنخفض عوامل الضغوط والقلق إذا كان لدى المرء، مثل الإيبو قبل إعتناق المسيحية، فكرة عن الطريقة التى تحدث بها مثلا الزلازل، بصرف النظر عما إذا كانت هذه النظرية صواب أو خطأ. البشر يتوقون إلى وجود معنى. فى عصورنا هذه لما بعد الحداثة، الكثيرون يبنون المعنى الخاص بهم، وغالبا ما يكون ذلك كونيات وشعائر مقصورة على النخبة لأن النوع الكلاسيكى الذى توفره الكنائس المسيحية قد أصبح جزئيا أو بالكامل مما راح زمنه. فى عصور ما قبل العلم قدم الدين المعنى ولابد أن هذا كان له تأثير مفيد جدا لكل من آمنوا بتعليماته.

أستغرق الأمر زمنا طويلا جدا حتى تجرأ المفكرون الأوروبيون الأحرار على انتقاد بعض من العناصر الأساسية فى الإيمان المسيحى. هناك هيوم مثلا (هيوم 1757) فى هجومه على الإيمان بالمعجزات وتصريحه بأن "الغرائز الطبيعية" مثل الخوف والنزعة إلى التملق هى الأسباب الحقيقية للإيمان الدينى، وليس الكشف الربانى، وهناك فيورباخ (1854) فى رأيه الثورى عن "الجوهر الحقيقى أو الأنثروبولوجيى للدين " والذى يرى أنه مؤسس على حاجاتنا الداخلية. الرب هو الإسقاط الخارجى لطبيعة الإنسان الداخلية وبالتالى فهو أساسا ليس إلا الإنسان. عالم الأنثروبولوجيا التطورى الحديث ما كان ليجد

عبارة أفضل من ذلك، من المؤسف أن فيورباخ لم يكن مقبولا فى معظم الدوائر الأكاديمية وعاش على الوسائل التى وفرتها له زوجته التى كانت تملك مصنعا للخزف. تأتى إلى الذهن هنا سيرة حياة داروين. فى أيامنا هناك مؤلفون مثل ويلسون (ويلسون 2002) ودينيت (دينيت 2006) وكذلك الكثيرون ممن أسهموا فى هذا الكتاب قد انطلقوا لتفكيك التراث الدينى ومجموعة الكتابات التعليمية للاهوت وتخليصها عن الجذور التطورية المحتملة لتديننا.

الموضوعات والرموز التى خلقت فى عملية تشكيل نظم الإيمان الدينى تتحدث عن إبداع المخ البشرى فى نفس وقت تشكيله بتاريخه التطورى. ما لدينا من نزعة وحاجة ظاهرة للرمزية هي أحد جوانب ذلك. الشعائر الدينية، وخاصة تلك التى فى المجتمعات التقليدية، تستخدم مبدأ يسمى " tertium comperationis - الجزء الثالث للمقارنة"، بمعنى العثور على صلة إرتباط رمزية بين الحالة غير المطلوبة و الحالة المرغوب فيها (مثلا،التحرر من روح تسبب المرض) ويستخدم المرء القوة التى يعزوها المخ البشرى بوضوح لصلة الارتباط هذه من نوع قياس التماثل، كما مثلا بطرد الروح بالدخان، أو الروائح القوية أو الأناشيد (قارن بشعائر التعاويذ لطرد الأرواح الشريرة التى لاتزال جزءا من الترسانة الرسمية للعلاج فى الكنيسة الكاثوليكية) أو أن المرء يشد المرض للخارج، كما هى العادة فى الكثير بين المجتمعات التقليدية، وذلك باستخلاص شئ مرئى من جسم المريض الذى يقوم بدور tertium comperationis وله بالتالى تأثير سيكولوجى قوى (شيفنهوفل 1986). أفراد الرورو عند الساحل الجنوبي لبابوا فى غينيا الجديدة يستخدمون فاكهة نوع خاص من النبات تاكله النساء الحوامل إذا أردن الحصول على ولد : الثمار تبدو كقضيب صغير وخصيتين. هذه حالة كلاسيكية من المفاهيم الكثيرة لقياس التماثل التى تتولد من مخنا الذى ينزع للرمزية. على المرء فحسب أن يفكر فى عقيدة Singaturenlehre"، الاعتقاد بأن "العلامات" مخبوءة فى الطبيعة (الفكرة عادة هى أن الرب هو الذى فعل ذلك) وأنها تستطيع أن تقود حسنى الإطلاع إلى استخدامها الصحيح. هناك مثلا نبات "Anemone hepatica"، وهو نبات صغير يأخذ فى إظهار زهوره البنفسجية فى الربيع المبكر. أوراق هذا النبات لها شكل فصوص الكبد البشرى؛ وهكذا فإنها تستحدم فى الفارماكوبيا الأوروبية كعلاج ضد أمراض الكبد.

لابد من أن هذا كله كان مقنعا للغاية للفكر البشرى الذى كان فى حالة جوع بالغ لفهم العالم والعثور على معنى ومغزى فى حالته لفوضوية المهددة. بالنسبة لعالم

التاريخى الطبيعى، يكون من المذهل تماما أنه لايزال يوجد كثيرا فى مجتمعنا الحديث إيمان وافر وقوى بالمواد "المثيرة للشهوة الجنسية" مثل نبات الهليون الذى له شكل القضيب، أو القضب الماردة لخيار البحر. هناك مرضى كثيرون ممن أصيبت غضاريفهم بالتهرؤ يتناولون حبوبا غالية جدا تحوى غضاريف سمك القرش وذلك لأن مخ هؤلاء المرضى واقع فى أسر ظاهرة "الجزء الثالث للمقارنة tertium comperationis ". هناك منتجات دوائية مبنية على مجرد قياس التماثل،وتباع جيدا جدا عبر كل كوكبنا حتى أن علماء البيولوجيا لديهم قلق من أن بعض أنواع القرش ستصبح مهددة مثل وحيد القرن، والفيل، وغيرها من الحيوانات التى لسوء حظها تقدح الزناد لمفاهيم قياس التماثل فى المخ البشرى.

تأثير الدين فى خفض الضغوط والقلق يكون قويا بوجه خاص عندما يكون هناك تهديد حقيقى. أمثلة هذه التهديدات الشاملة هى المرض، والمجاعة، والولادة، (وهى نتيجة مخنا الكبير ونتائج السير على قدمين، وهذه أمور أكثر تعقيدا عند البشر عنها فى الثدييات الأخرى)، والكوارث الطبيعية وعموما خطر الموت. ليس مما يثير الدهشة أن الأديان حتى يومنا الحالى، تعد بالمساعدة وتقدم العون، خاصة فى هذه المواقف. وليس مما يثير الدهشة أن الأشخاص المتدينين لديهم فرص أفضل لأن يكونوا أصحاء ويعيشون زمنا أطول (كونيج وآخرون 2001)؛ هذا تأثير متضايف لأن هؤلاء الأفراد يرجح أنهم سيعيشون عموما بأسلوب حياة أكثر صحة فيه كحول اقل ونيكوتين أقل وكذلك أيضا ما هو أقل من السموم المماثلة، كما أن من الممكن أيضا أن تكون علاقاتهم بالآخرين أقل ضغوطا، كما أن التأثيرات النفسية - الجسدية للايمان والعثور على معنى، والشعور بالحماية فى حضن إيمان قوى ووسط مجموعة ذات هوية قوية ودعم اجتماعى، هذا كله سيلعب أيضا دورا واقيا.

كل حالات التحول فيزيولوجيا أو سيكولوجيا أو اجتماعيا فيها إمكان خطر، لأن فيها تهديد للحالة المستقرة التى أرست نفسها فى استجابة لعوامل داخلية وخارجية وبالتالى فإنها تؤدى وظيفتها جيدا. التحولات الإجتماعية - السياسية مثل التى مارستها مجتمعات الإيبو عندما حدث اتصال بينها وبين العالم الحديث هى مراحل من تزايد الحساسية والضعف والضغوط. يبدو من المعقول تماما أنه فى هذه الأنواع من المواقف يبحث الناس عن طرائق متسامية للتغلب على خطر تهديد حياتهم القديمة والمساعدة على التكيف مع الحياة الجديدة التى على وشك أن تخترق الحالة القديمة المستقرة. قام الإيبو بهذا التحول بعد سنوات قليلة من التمسك بمعتقداتهم القديمة، وفعلوا ذلك

بطريقة حاسمة جدا وذات توجه تقدمى. لقد فهموا بالكامل أنهم كانوا يعيشون فى فقاعة زمانية، معزولين عن سائر العالم، وأنه لايوجد إلا حل واحد : احتضان العالم وتعليم الأطفال، مهما كانت صعوبة الأمر، وأن يلعبوا دورا فى شئون البلد السياسية. فيما أرى، فإنه كان سيستحيل عليهم الموافقة على الطريقة الجديدة للحياة بدون الموافقة على نوع من الشرط المسبق، هو الدين الجديد الذى قدمته لهم البعثة التبشيرية البروتستانتية من أمريكا الشمالية. عندما يكون الباحثون البيض، ومن بعدهم القسس والطيارون البيض، هم القيادات الرئيسية للتغير والممثلون للعالم الجديد، فإن من الأفضل للمرء أن يتبع طريقتهم فى الحياة - والدين كان دائما مما يدركه أفراد ميلانيزيا كجزء مهم متكامل من الحياة. المغامرة بالدخول فى عهد جديد ربما ستكون مستحيلة بدون ما يناظر ذلك من أيديولوجية دينية جديدة. ربما يكون من المستحيل لأى مجتمع أن يقوم بوظيفته بدون توفير أساس فيه ما يغذى الحاجات الدينية لمخنا.

هناك تراث آخر من ماضينا التطورى وهو أن كل الديانات تستخدم مفاهيم مؤنسنة. أسلافنا وهم يخلقون صوراً لما هو إلهى، ويكون عادة من القوى فوق الطبيعية، فإنهم قد استخدموا مسالك معرفية، شُكلت للوصول إلى أفضل تواصل وتعاملات مع زملائهم من البشر. الشكل الأبوى للرب المسيحى هو والأم مريم صورتان من النموذج الأصلى من هذا النوع. الأوليمب الإغريقى كان مليئا بأشكال مؤنسنة على نحو مضحك - كثيرا ما كنت أتساءل عما إذا كان أى مواطن إغريقى متعلم قد صدق بأى حال بوجودهم. الإيزا والأرباب الخالقة عند الإيبو يشبهون البشر على نحو مساو لهذا، وذلك فى المورفولوجيا الأساسية، وبوجه خاص فى رغباتهم (الجنس، والطعام، والصحبة، الخ.) والطرائق التى يتواصلون بها ويتصرفون بها.

فى الجزء البارز المستدير من كنيسة النذور بأنديتشز فى بافاريا وهى على بعد مرمى حجر من معهد أبحاثنا، يُعرض عدد كبير من اللوحات البدائية، معظمها عمره مئات عديدة من السنين. تحكى كل هذه اللوحات قصة شخص معين أو مجموعة أشخاص معينة (كأم مثلا فى طفولتها، أو فارس يهاجمه اللصوص، أو مسافر فى سفينة فى بحيرة عاصفة، أو سكان منزل اشتعل فيه حريق) وكيف أنهم أخذوا يصلون فى لحظة الخطر الداهم لمريم المقدسة الراعية الكبرى للكنيسة. وكيف يدل الشعاع الذهبى الآتى من يدها ليلمس المتضرع لها، على أنها تشير إلى رغبتها فى التدخل للإنقاذ. مكتوب على تلك اللوحات "تقدمة وفاء للنذر" الذى وعدت به. فى لحظة الخطر يتحول الشخص التقى إلى الكيان فوق الطبيعى طلبا للعون ويعطى الوعد بأن يرد المجاملة بمثلها.

هذا مثير للاهتمام من حيث وجهة نظر الإيثولوجيا البشرية. الأم الإلهية ليست بحاجة لهدية مقابل مساعدتها. إلا أن المخ البشرى لايستطيع أن يخطو خارج أسلوبه فى التواصل ما بين الأشخاص، مذعنا لقانون تبادل المجاملة : "do ut des" فهذا واجب لازم فى كل الثقافات. المتضرع يتبع هذا القانون، حتى وإن لم يكن الشريك فى التفاعل أحد الزملاء من البشر وإنما هو فى شكل إلهة قوية جبارة. نحن كنتيجة للضرورة العصبية - البيولوجية نسلك تجاه ما هو ربانى مثلما نسلك مع البشر الآخرين، خاصة أصحاب المراتب العليا (هذا هو السبب فى أنه توجد إيماءات كثيرة للإذعان فى دراسات الطقوس الدينية للعالم؛ أنظر فيرمان فى هذا الكتاب). نحن ننحت آلهتنا حسب أنفسنا، فهم إكزينوفانس ذلك (فيرمان 1957). كما فهمه على نحو أكثر راديكالية بكثير فيورباخ (1854) . الأساطير الدينية والعالم كله إبتداء من الإيبو حتى أساطير المسيحية تتخذ طريقة مقاربة عكسية : أى يُعتقد أن الخالقين قد شكلونا حسب صورتهم. لهذين النموذجين الأساسيين (البراديم) النتيجة نفسها : الكيانات فوق الطبيعية والبشر لديهم أشياء كثيرة مشتركة وتفاعلهم يصاغ نموذجه حسب خطوط الانفعالات ومجموعات السلوك النمطية لطرائق التواصل ما بين الشخصيات فى نوعنا.

تماثل المفاهيم الدينية فى أرجاء العالم كله، إبتداءا مما فى غينيا الجديدة من النزعة الحياتية وعبادة الأسلاف ووصولا إلى أديان العالم الكبرى، بالإضافة إلى نجاحها الوظيفى الظاهر، وكذلك التأثير الفعال جدا كميكانزمات ربط للمجموعة (ماكدولاند 1994) هذا كله يجعلها تتوافق مع طريقة مقاربة تطورية. من المرجح غالبا أن هناك حزمة من عوامل عديدة قد شكلت أمخاخنا لتتوق للدين (قارن بنكر 2006؛ أياناكون 1997). يبدو أنه لم يتقرر بعد إن كان هذا نتيجة تكيفات شتى متميزة ومنفصلة قد تطورت أصلا عن وظائف أخرى، أو أنه كان هناك دفعة تطورية أكثر توحدا تدفع تجاه التدين، إلا أنه ثبت أن التدين هو والسمات المتعلقة به قابل للوراثة إلى درجة عالية نوعا (كوينج وبوتشارد 2006).

العقل البشرى المبكر، حسب الموقف المتخذ فى هذا الإسهام، يحتاج إلى نموذج أساسى قوى قادر على تفسير كل ما يبدو وكأنه أحداث فى الطبيعة غير مترابطة وغير قابلة للتنبؤ وكذلك تفسير ما تلهم به الطبيعة من روعة بجمالها ونجاحها الوظيفى، وإلى أن نحصل على معنى لتعقد احتياجات وتصرفات البشر. بالإضافة لذلك، فإن أسلافنا احتاجوا للشعائر للتفاعل مع القوى فوق الطبيعية التى كان يعتقد أنها قد خلقت العالم وتتحكم فيه. العجز، والإجهاد بالضغط، والقلق تنخفض كلها عن طريق

الإيمان والشعائر. مامن عجب من أننا نكون بصميم طبيعيتنا ما يسمى بالإنسان المتدين (هومو ريلجيوسوس = Homo religisous).

مراجع الفصل العاشر

Blum J P (1979) Untersuchungen zur Tierwelt im Leben der Eipo im zenralen Bergland von Irian Jaya, (West-Neuguinea), Indonesien. D. Reimer, Berlin

Dennett D (2006) Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon. Viking, New York

Eibl-Eibesfeldt I (1997) Human Ethology, 4th edn. Aldine de Gruyter, New York

Feuerbach L A (1854) The Essence of Christianity. Chapman, London

Freeman K (1957) Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers. Harvard University Press, Cambridge

Hariono B (2003) Tamu dari Langit. CV Infomedika, Jakarta
Heeschen V (1990) Ninye bún. Mythen, Erzählungen, Lieder und Märchen der Eipo im zentralen Bergland von Irian Jaya, (West-Neuguinea), Indonesien. D. Reimer, Berlin
Heeschen V, Schiefenhövel W (1983) Wörterbuch der Eipo-Sprache. Eipo – Deutsch – Englisch. D. Reimer, Berlin
Heider K G (1991) Dani. In: Hays T E (ed) Encyclopedia of World Cultures, Volume II Oceania. G. K. Hall & Co, Boston
Hiepko P, Schiefenhövel W (1987) Mensch und Pflanze. Ergebnisse ethnotaxonomischer und ethnobotanischer Untersuchungen bei den Eipo, zentrales Bergland von Irian Jaya, (West-Neuguinea), Indonesien. D. Reimer, Berlin
Hume D (1757/2001) Four Dissertations and Essays on Suicide & the Immortality of the Soul (Key Texts). St. Augustin's Press, Chicago
Hylkema S (1974) Mannen In Het Draagnet. Mens- En Wereldbeeld Van De Nalum (Sterrengebergte). Verhandelingen Van Het Koninklijk Instituut Voor Taal-Land-En Volkenkunde, 67. M Nijhoff, S-Gravenhage
Iannaconne L A (1997) Rational Choice Theory and Religion. Summary and Assessment. Routledge, New York
Jorgensen D (1991) Telefolmin. In: Hays T E (ed) Encyclopedia of World Cultures, Volume II Oceania. G. K. Hall & Co, Boston
Koch G, Schiefenhövel W (1987) Eipo (West-Neuguinea Zentrales Hochland) – Neubau des sakralen Männerhauses in Munggona. Publikationen zu wissenschaftlichen Filmen Sektion Ethnologie. Institut für den wissenschaftlichen Film Göttingen: Sonderserie 79:131–156
Koenig L B, Bouchard T J Jr (2006) Genetic and Environmental Influences on the Traditional Moral Values Triad – Authoritarianism, Conservatism, and Religiousness – as Assessed by Quantitative Behavior Genetic Methods. In: MacNamara P (ed) Where God and Science Meet, Volume 1: Evolution, Genesn the Religious Brain. Praeger, Westport
Koenig H G, McCullough M E, Larson D B (2001) Handbook of Religion and Health. Oxford University Press, New York
Lawrence P (1964) Road belong cargo. A Study of the Cargo Movement in the Southern Madang District New Guinea. Melbourne University Press Carlton, Victoria
MacDonald K (1994) A People That Shall Dwell Alone: Judaism as a Group Evolutionary Strategy. Praeger, Westport
Murdock G P (1955) Universals of Culture. In: Hoebel E A, Jennings J D, Smith E R (eds) Readings in Anthropology. McGraw-Hill, New York
Pinker S (2006) The Evolutionary Psychology of Religion. In: MacNamara P (ed) Where God and Science Meet, Volume 1: Evolution, Genes, and the Religious Brain. Praeger, Westport
Schiefenhövel W (2001a) Kampf, Krieg und Versöhnung bei den Eipo im Bergland von West-Neuguinea. Zur Evolutionsbiologie und Kulturanthropologie aggressiven Verhaltens. In: Fikentscher W (ed) Begegnung und Konflikt – eine kulturanthropologische Bestandsaufnahme. Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Abhandlungen, Neue Folge, Heft 120. C.H. Beck, München
Schiefenhövel W (2001b) Sexualverhalten in Melanesien. Ethnologische und humanethologische Aspekte. In: Sütterlin C, Salter F (eds) Irenäus Eibl-Eibesfeldt. Zu Person und Werk. Bibliotheca Aurea. Peter Lang, Frankfurt
Schiefenhövel W (1998) Indoctrination among the Eipo of the Highlands of West-New Guinea. In: Eibl-Eibesfeldt I, Salter F (eds) Indoctrinability, Ideology and Warfare: Evolutionary Perspectives. Berghahn, Oxford
Schiefenhövel W (1991) Eipo. In: Hays T E (ed) Encyclopedia of World Cultures, Volume II Oceania. G.K. Hall & Co. Boston
Schiefenhövel W (1988) Geburtsverhalten und reproduktive Strategien der Eipo. Ergebnisse humanethologischer und ethnomedizinischer Untersuchungen im zentralen Bergland von Irian Jaya, (West-Neuguinea), Indonesien. D. Reimer, Berlin

Schiefenhövel W (1986) Extraktionszauber. Domäne der Heilkundigen. In: Schiefenhövel W, Schuler J, Pöschl R (eds) Traditionelle Heilkundige – Ärztliche Persönlichkeiten im Vergleich der Kulturen und medizinischen Systeme, curare Sonderband 5. Vieweg, Braunschweig

Schiefenhövel W (1976) Die Eipo-Leute des Berglands von Indonesisch-Neuguinea: Kurzer Überblick über den Lebensraum und seine Menschen. Einführung zu den Eipo-Filmen des Humanethologischen Filmarchivs der Max-Planck-Gesellschaft. Homo 264: 263–275

Schorl J W (1991) Muyu. In: Hays T E (ed) Encyclopedia of World Cultures, Volume II Oceania. G.K. Hall & Co. Boston

Swain T, Trompf G (1995) The Religions of Oceania. Library of Religious Beliefs and Practices. Routledge, London

Wilson D S (2002) Darwin's Cathedral. Evolution, Religion, and the Nature of Society. University of Chicago Press, Chicago

Zöllner S (1977) Lebensbaum und Schweinekult. Die Religion der Jalî im Bergland von Irian Jaya (West-Neu-Guinea). Theologischer Verlag R. Brockhaus, Witten.

الفصل الحادى عشر

النزعة السلطوية، والنزعة الدينية، ونزعة المحافظة : هل "إطاعة السلطة" هى التفسير لتجميع النزعات الثلاث معا، وشموليتها، وتطورها ؟*

توماس ج. بوتشارد، الإبن.

ملخص : النزعة السلطوية، والنزعة الدينية، والنزعة المحافظة هى من بين المواقف الاجتماعية التى درست لأقصى حد فى السيكولوجيا الحديثة.قياسات المواقف الثلاثة لها فى ثبات علاقة إرتباط تصل إلى ما بين 0.5 و 0,7. علاقات الارتباط القوية هذه تطرح أنها تشكل عاملا من مرتبة أعلى أسميه أنا بأنه النزعة التقليدية. أستعرضت هنا الأدلة

---

* T. J. Bouchard, Jr. (⊠)
Psychology Department University of Minnesota, Minneapolis, MN 55455, USA
e-mail: Bouch00l@umn.edu
E.Voland, W. Schiefenhovel (eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind And Behavior*, The Frontiers Collection, DOI 10.1007/978-3-642-00128-4_11.

التى تدعم فكرة وجود عامل هكذا من مرتبة أعلى يتميز عن عوامل المواقف الأخرى وما يماثل ذلك من سمات شخصية أخرى من مرتبة أعلى. أقترح أن هناك سببا فى الأساس من النزعة التقليدية وهو الميل لإطاعة السلطة، وعلى نحو أوسع الاستجابة بطريقة إيجابية لرموز السلطة. تظهر الأبحاث المعاصرة أن التغاير فى هذه السمة يرجع إلى عوامل وراثية ولا يرجع إلى أنماط تنشئة الأطفال. هناك أدلة تطرح أن هذه السمة تسهل اللياقة (الصلاحية) التكاثرية، إلا أنها أدلة غير مباشرة إلى حد كبير وهناك حاجة إلى دراسات تُصمَّم على نحو مناسب للإجابة عن هذا السؤال. الميل إلى إطاعة السلطة يتسق مع تنظيم التركيب فى نظريتين أخريتين من نظريات التطور الأساسية : نظرية هيدت عن تطور الحدس الأخلاقى ونظرية سيمون عن "سهولة الانقياد". كما أنى أحاج أيضا بأنه فى حين يمكن النظر إلى طاعة السلطات الدينية كشكل من الاستغلال، وهى أحيانا قد تكون هكذا إلى حد كبير، فإن من المحتمل أن الميل إلى إطاعة السلطة قد تطور فى سياق تبادل المعاملة بالمثل.

11،1 بنية المواقف الاجتماعية

هناك ثلاثة أبعاد رئيسية للمواقف والمعتقدات تمت دراستها نمطيا بواسطة السيكولوجيين وهى النزعة السلطوية، والنزعة الدينية والنزعة المحافظة. القياسات المختلفة لهذه النظم كلها تبين علاقة إرتباط تصل إلى ما بين 0,5 و 0,7. علاقات الارتباط هذه عالية بما يكفى لأن تطرح عاملا من مرتبة أعلى له فى الأساس سبب مشترك. أكثر دراسة شاملة لهذا الموضوع هى دراسة سوسير (2000) وتوضح نتائجه الاتجاهات الموجودة فى أدبيات السيكولوجيا. جمع سوسير من القاموس 266 كلمة نزعة، أى ما ينتهى بأحرف ism وكتب بنودا تتأسس على تعريفاتها (بعض النزعات "isms" تولد أكثر من بند واحد). قُدم أربعمائة بند لمجموعة من طلبة الكليات (ن = 500). خضعت البيانات لطرائق منوعة من عمليات تحليل العوامل. طرح سوسير بيانات لحلين معا من نوع حل ثلاثة عوامل وآخر بأربعة ، ومجموعة مختارة من كلمات (ism) تبين بأحسن طريقة خصائص العوامل الثلاثة سيكولوجيا. يبين جدول 11،1 مجموعة مختارة من كلمات (ism) وحمولتها على العوامل (علاقة الارتباط معها).

لا يضع سوسير لافتات تسمية على العوامل فيما عدا الأحرف الإغريقية، وهكذا فاننى أعطيت لنفسى حرية تسميتها. أسميت العامل الأول النزعة التقليدية، والثانى بأنه النزعة الهيدونية (المتعة) المادية، وأسميت العامل الثالث بأنه الليبرالى/ الروحانى.

العامل الثالث فى الحل ذى العوامل الثلاثة ينقسم إلى عوامل نزعة ليبرالية وروحانية فى حل من أربعة عوامل، وهى أيضا معروضة فى جدول 1، 11. العامل الأول، النزعة التقليدية، هو عامل ثنائى الأقطاب وهو يلقى الضوء بوضوح على النزاع الأساسى بين نزعة الإنسانية العلمانية وتكشف الرؤى.

لن أناقش هنا نزعة المتعة المادية. إلا أن عامل النزعة الليبرالية / الروحانية يستحق مناقشة موجزة. من المعتقد على نطاق واسع أن ما هو روحانى ودينى يعنى إلى حد كبير الشئ نفسه وكثيرا جدا ما يحدث دمج بين المفهومين. أدلة القياس السيكولوجية تدعم بقوة أنهما نظامان متمايزان إلى حد كبير، على الأقل فى المجموعات السكانية التى درسها علماء السيكولوجيا (سوسير وسكيرزبنسكا 2006). الفيلسوف ستاس يصل فى كتابه "التصوف والفلسفة" إلى استنتاج مماثل (ستاس 1960)، على أساس دراسته لأدبيات مختلفة تماما.

أجرى سوسير دراسة مكررة باستخدام مجموعة أصغر من البنود الممثلة وجمع قياسات إضافية للموقف والشخصية. العينة مرة أخرى تتكون من طلبة الكليات. ضمّن سوسير فى دراسته قياسات إضافية للموقف الاجتماعى والشخصية حتى يرى إن كان يمكنه إثبات وجود عامل صدق مميز. معنى ذلك أن يُظهر أن المواقف ليست كلها ببساطة على علاقة ارتباط مرتفعة أحدها مع الآخر أو يمكن تفسيرها بسمات شخصية معروفة جيدا. هذه المعلومات عن صحة و صدق، عوامله مبينة فى الجدول 2،11.

أول نتيجة تلاحظ هى التجمع العنقودى البالغ الإحكام فى انغلاقه والذى تشكله نزعة التدين، والنزعة السلطوية للجناح اليمينى، ونزعة المحافظة. قياس النزعة الدينية مركب من نعتين (دينى، وغير دينى) تقاس على مقياس من تسع نقاط. مقياس سلطوية الجناح اليمينى (سجى) هو مقياس ألتيمير (1996، 1988، 1981) ويعد عند الكثيرين أفضل مقياس لنظام النزعة السلطوية طرح فى كتاب "الشخصية السلطوية" (أدورنو و آخرون 1950). مقياس النزعة المحافظة هو تنويع لمقياس مستخدم على نطاق واسع وهو مقياس ويلسون - باترسون للنزعة المحافظة (م) (ويلسون 1973). مقياس توجه السيطرة الاجتماعية (تسج) مأخوذ من براتو (براتو وآخرون 1994). المقياس الماكيافيللى (ماك) مأخوذ من كريستى (كريستى وجيز 1970). مقياس (تسج) يسمى أحيانا "النزعة السلطوية الأخرى " ويعامل كمقياس للنزعة المحافظة السياسية (جوست وآخرون 2003). تطرح هذه البيانات أنه بينما توجد علاقة ارتباط متواضعة جدا بين (نسج) و(سجى)، فإن (نسج) ليس له علاقة ارتباط بالنزعة الدينية أو النزعة المحافظة.

مقياس (ماك) له علاقة ارتباط متواضعة جدا مع المقاييس الأربعة الأخرى. من الواضح أن مقياس توجه السيطرة الاجتماعية هو والنزعة الماكيافيليه لايُعد أى منهما كجزء من المجموعة العنقودية. النزعة الدينية، ونزعة سلطوية الجناح اليمينى (سجى)، والنزعة المحافظة، بالإضافة إلى أنها تشكل معا مجموعة عنقودية محكمة الانغلاق، فإنها على علاقة إرتباط مرتفعة جدا مع النزعة التقليدية. يستنتج سوسير أنه "كما تبين فى الدراسات السابقة فإن النزعة الدينية، والنزعة المحافظة، والنزعة السلطوية تشكل مجموعة عنقودية ذات علاقات ارتباط متبادلة..." (375).

العلامات الصغرى للشخصية تتألف من40 نعتا (ثمانية بنود لكل عامل) وأختيرت تسعة بنود بوجه خاص لقياس "التفتح". علاقة الارتباط السلبية بين النزعة التقليدية و "التفتح" فيها تكرار لنتيجة معروفة على نطاق واسع. النقطة المهمة فى هذا الجزء من الجدول هى إيضاح حقيقة أن المواقف الاجتماعية تكون فى أحسن الأحوال على علاقة ارتباط متواضعة فحسب مع السمات الشخصية الرئيسية ذات المرتبة العالية. مقاييس الموقف الاجتماعى ومقاييس الشخصية تشكل مجالات متمايزة.

جدول ١١،١ حلول بثلاثة وأربعة عوامل لبنود كتبت لتمثل ٢٦٦ من كلمات النزعات الفلسفية (isms) الموجودة فى "قاموس التراث الأمريكى".
[تستخدم (نزعات – isms) لتمثيل البنود] . العامل الثالث ينقسم إلى العاملين الرابع والخامس

العوامل وأحمالها									
النزعة التقليدية		نزعة المتعة المادية		ليبرالية/روحانية		النزعة الليبرالية		النزعة الروحانية	
النزعة الاكليركية	٠,٧٩	النزعة المادية	٠,٦١	النزعة الليبرالية	٠.٦١	النزعة الليبرالية	٠,٥٥	النزعة الهندوسية	٠,٥٤
نزعة التقوى	٠.٧٥	النزعة الحسية	٠,٥٦	النزعة البيئية	٠.٥٥	النزعة الفردية	٠,٥٣	النزعة البرجسونية	٠.٤٦
النزعة التكوينية *	٠,٧٥	النزعة الماكيافيلية	٠,٥٤	النزعة الفردية	٠,٥٤	النزعة الإنسانية	٠,٤٨	نزعة التسامى	٠.٤٤
النزعة الدينية	٠,٦٩	النزعة الأنوية	٠,٥٣	النزعة الوجودية	٠,٤٨	النزعة الدستورية	٠,٤٨	نزعة الزهد	٠,٤١
نزعة الخلاص	٠,٦٨	النزعة الفاشية	٠.٥٣	النزعة الإنسانية	٠,٤٦	النزعة البيئية	٠,٤٤	النزعة السبينوزية	٠,٤٠
النزعة الموسية	٠,٦٨	نزعة التمحور على العرق	٠,٥٢	النزعة التحسينية	٠,٤٥	النزعة الثقافية	٠,٤٤	النزعة الأفلاطونية الجديدة	٠.٣٨
نزعة الرب الواحد	٠,٦٤	النزعة العقلانية	٠,٥٢	النزعة الثقافية	٠,٤٣	نزعة المتعة	٠,٤١	نزعة التاوية	٠,٣٨
نزعة التقيد الحرفى	٠,٦٢	النزعة الهوبية*	٠,٥٢	النزعة الوطنية	٠,٤٠	النزعة النفعية	٠,٤٠	نزعة بوذية زن	٠,٣٧
النزعة التقليدية	٠,٥٧	نزعة المتعة	٠,٤٦	نزعة المتعة	٠,٣٨	النزعة التحسينية	٠,٤٠	نزعة الحياتية	٠,٣٦
النزعة العلمانية	-٠,٥٢	نزعة الأنانية	٠,٤٥	نزعة بوذية زن	٠,٣٨	النزعة الوظيفية	٠,٣٩	النزعة الطوطمية	٠,٣٦
النزعة التطورية	-٠,٥٧	النزعة البنتامية*	٠,٤٣	النزعة الدستورية	٠,٣٧	نزعة الجدارة	٠,٣٦	النزعة السلامية	٠,٣٥
النزعة الإلحادية	-٠,٥٨	نزعة الكلبية *	٠.٤٢	النزعة السلامية	٠,٣٥	النزعة الكلية	٠,٣٦	النزعة الروحانية	٠,٣٣
النزعة الإنسانية	-٠,٥٨	النزعة الامبريقية	٠,٤٢	النزعة الواقعية	٠,٣٥	النزعة الأخلاقية	٠,٣٦	النزعة الروحانية	٠,٣٣
نزعة الانسانية العلمانية	-٠,٦٣	النزعة العرقية	٠,٤١	النزعة المعادية للسامية	-٠,٣٥	النزعة الفيزيائية	٠,٣٢	نزعة الاصلاح الزراعى	٠,٣١

- التكوينية نسبة لسفر التكوين
- الهوبية نسبة إلى هوبز
- البنتامية نسبة لبنتام
- الكلبيه نسبة للمذهب الكلبى

جدول ١١،٢ علاقات الارتباط بين مقاييس موقف سوسير والمقاييس المستقلة للمواقف والشخصية

	مقاييس الموقف						العلامات الصغرى للشخصية				
	النزعة الدينية	(سجى)	النزعة المحافظة	(تسج)	مك - ١٧ المقياس الكلى	الانبساطية	القبول	الضمير الحى	الاستقرار/ الوجدانى	الذكاء/ الخيال	البنود التسعة للتفتح
النزعة السلطوية للجناح اليمينى (سجى)	٠,٥١	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
النزعة المحافظة	٠,٥٩	٠,٧٧	–	–	–	–	–	–	–	–	–
توجه السيطرة الاجتماعية (تسج)	٠,٠٤-	٠,٢٢	٠,٠٩	–	–	–	–	–	–	–	–
نزعة الماكيافيلية (ماك)	٠,٢٨-	٠,٢١-	٠,٣١	٠,٢١	–	–	–	–	–	–	–
النزعة التقليدية	٠,٦٩	٠,٧٤	٠,٧٦	٠,٠٥	٠,٢٧-	٠,٠٣	٠,١٧	٠,٠٥	٠,٠٢	٠,١٧-	٠,٣١-
النزعة المادية	٠,٢٣-	٠,٠١-	٠,١٦-	٠,٢٩	٠,٤٠	٠,١٢-	٠,١٩-	٠,٠٧-	٠,١٥-	٠,١٦-	٠,٢١-
لبرالية / روحانية	٠,١٤-	٠,٢٩-	٠,٢١-	٠,٢١-	٠,١١-	٠,٠٦	٠,١٩	٠,٠٥	٠,٠٣	٠,١١	٠,٤٧
النزعة الليبرالية	٠,١٠-	٠,١٣-	٠,١٦-	٠,٠٨-	٠,١٣-	٠,٠٤	٠,١٨	٠,١٥	٠,١٠	٠,٠٨	٠,٢٨
النزعة الروحانية	٠,٠٧-	٠,٢٤-	٠,١٦-	٠,١٩-	٠,٠٦	٠,٠٢	٠,٠٦	٠,١٥-	٠,١٥-	٠,٠٠	٠,٣٤

ملحوظة : ن = ٣٠٢ . مقادير العوامل هى تقديرات ارتدادية . المعاملات التى تكون قوتها على الأقل ٠,٢٥ مطبوعة ببنط ثقيل .

البيانات كلها مصدرها سوسير (٢٠٠٠ ، جدولى ٤ و ٥) .

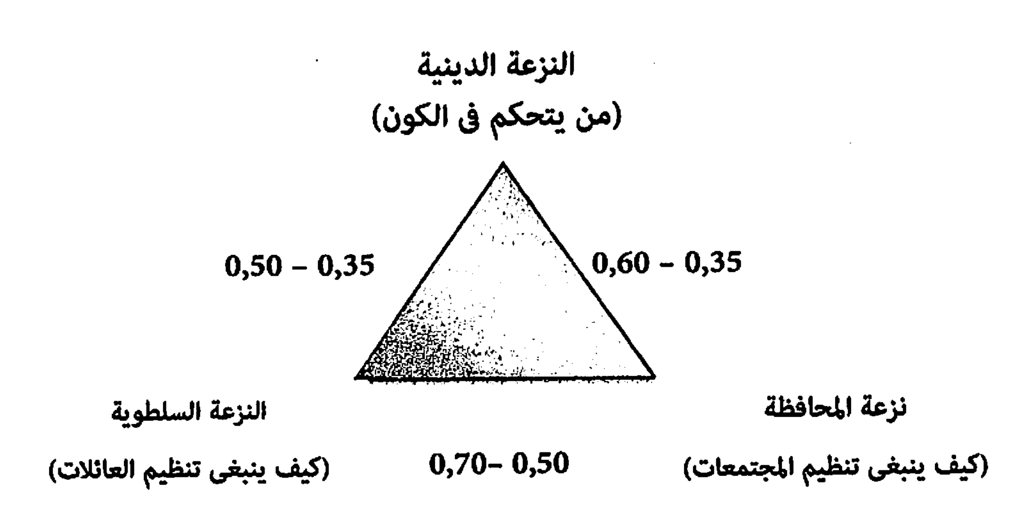
11،2 ثلاثى القيم الأخلاقية التقليدية

أطلقتُ على المجموعة العنقودية للنزعة الدينية، والسلطوية، والمحافظة اسم "ثلاثى القيم الأخلاقية التقليدية (كوينج وبتشارد 2006). يبين شكل 11،1 كيف أتصور ذهنيا هذا الثلاثى.

مع تطور البشر إلى حيوانات اجتماعية والتوصل إلى مستويات مرتفعة من الذكاء تتطلب فترات طويلة من الرعاية الوالدية، أصبح عليهم أن يحلوا المشكلة الأساسية لطريقة تكوين العلاقات بين الواحد والآخر فى عائلات وكذلك العلاقة مع الآخرين فى مجموعة الأقارب المحلية.

حاججت أنا بين آخرين(بوتشارد وآخرون 1996) بأن "الافتراس الذاتى" هو إحدى القوى الانتخابية التى أدت إلى تزايد كبير فى الذكاء فى نوعنا. وكما أوضح فين والكسندر (2007)، فإن الانتخاب الطبيعى من هذا النوع يمكن أن "ينطلق" وهو يعتمد على ان أحد الأنواع قد توصل إلى "السيادة الإيكولوجية".

ظهر إلى الوجود تكيفات عديدة أثناء هذه الفترة (إمتداد فترة الرعاية الوالدية، الإرتباط فى أزواج، تغيرات فى الهيكل العظمى تتيح ولادة أطفال لهم مخ أكبر، الخ). والتكيف الذى أود التركيز عليه هنا هو ميكانزم الميل للإتجاه إلى "طاعة السلطة". وأنا أحاج بأنه يجيب عن ثلاثة أسئلة يواجهها الطفل فى السياق الاجتماعى المعقد. هذه الأسئلة هى : "من المسئول عن الأمور؟" "ماذا يريد هو أو هى ؟" ماذا أفعل أنا ؟" فيما يختص بالعائلات ومجموعة الأقارب المحلية تعد "السلطة" عاملا متينا. من السهل أن نرى كيف يمكن لهذا الميكانزم أن يعمم مشكلة البالغين فى شرح علاقة الواحد بالكون الفيزيقى. العامل أو العوامل المسئولة عن تولى الأمور يكون (أو تكون) مرئيا ومحسوسا بدرجة أقل، ولكن كما أوضح بوير (2001) فإن كواشف العوامل الفعالة البشرية هى ميكانزم معقول لتبرير وجود الآلهة. هذا وقد أنشأتُ أساسا منطقيا أكثر تفاصيلا لتطور "طاعة السلطة" كما هو موضح باسفل.



شكل 11,1 ثلاثى القيم الأخلاقية التقليدية

القياسات المعيارية لهذه السمات الثلاث كلها يفند أحدها جوانب من الآخر إذ أنها تحوى تداخلا فى محتوى البنود. وبالتالى لم يكن من الواضح إلى أى مدى تكون علاقات الارتباط بينها نتيجة لتشاركها فى البنود أو لأنها تقيّم تنظيم التركيب الأساسى نفسه. بحث سوسير الذى أستشهدت به أعلاه يدعم بقوة فكرة أن علاقات الارتباط لا ترجع فحسب إلى تداخل البنود. اختيارى لمصطلح النزعة التقليدية ليميز عامل المرتبة الأعلى ليس مجرد مصادفة تماثل ما فى بحث لزميلى أوك تليجن حول هذا السؤال أستمر لسنوات عديدة عندما أنشأ استبيان الشخصية المتعددة الأبعاد (سشم) (تليجن و والر، تحت الطبع). استبيان "سشم " هو أداة لتقييم الشخصية تم انشاؤه بعناية وله اعتباره الممتاز كأداه لتقييم الشخصية. وهو يحوى مقياسا إسمه النزعة التقليدية. وجد تليجن أثناء سياق إنشاء مقياس النزعة التقليدية فى (سشم) أن البنود فيها عينة لسبعة أوجه من السلوك : تؤيد المعايير الأخلاقية المرتفعة، وتدين الأنانية، وتصدق على الدين، وتصدق على تربية الطفل تربية صارمة، وفيها إعتبار إيجابى للوالدين، وتعارض الإنحلال، وتقدر الاحتشام. كان التركيز هنا على مجال الشخصية، ولهذا لا يوجد فى أى من البنود التى يحتويها مقياس النزعة التقليدية فى "سشم" ما يعالج التوجه حيال المؤسسات الحكومية /الاجتماعية. لقد حللتُ عوامل مقاييس (سشم) ووجدت أن مقياس النزعة التقليدية هو الوحيد من بين أحد عشر مقياسا الذى يمكن تحليل عوامله لأجزاء- بنود دينية/أخلاقية وبنود عائلية. وبالتالى فإن اثنين من المجالات الثلاثة فى (سشم) (الدين والعائلة) قد تم تمثيلهما بوضوح.

إذا نظرنا إلى بنود مقياس "ألتمير" "لسجى"، سنرى أنه يغطى الكثير من الأرض نفسها، فيما عدا أنه يحوى بنودا عديدة تتعامل مع النزعة الوطنية/القانون والنظام، وبالتالى فهو يحوى بنودا تركز على الطريقة التى ينبغى بها تنظيم المجتمعات. تشيع شكاوى فى السيكومترى إزاء مقياس (سجى) من بينها أن الإفادات فيه معقدة وتخلط بين تمييزات مهمة خلطا يتعذر به تمييزها. مثال ذلك القول بأنه، "من الأفضل دائما الثقة فى حكم السلطات الملائمة فى الحكومة والدين فهذا أفضل من الاستماع إلى الديماجوجيين كثيرى الضجة فى مجتمعنا، الذين يحاولون خلق الشك فى عقول الناس ". هذه إفادة كلاسيكية فى أنها "كبندقيه بماسورتين" وتخلط بين السلطات الحكومية والدينية. ومع ذلك فإنها تدرك فكرة اللب الموجودة فى الأساس من بنية النزعة التقليدية، أى الطاعة / وابتاع القواعد / والقانون والنظام.

مقياس ويلسون - باترسون للنزعة المحافظة يستخدم ما يسمى طريقة "العبارة الشائعة". تُعرض بنود مفردة ويطلب من المجيب أن يختار ما يدل على الموافقة أو عدم الموافقة بأن يختار "نعم" أو " لا" أو " ؟ " بنود العينة هى عقوبة الاعدام، وأفلام من مرتبة x، والمعونة الأجنبية، والإسكان الفيدرالى، والإجهاض، والهجرة، والطلاق، الخ. الكثير من هذه البنود يتعامل مع قضايا سياسية تحت سيطرة الحكم المحلى أو حكومات الولاية أو الحكومات الفيدرالية وتتعامل مع أنشطة يعتبر انصارها أنها "أخلاقية" أو "غير أخلاقية". تفسيرى لذلك هو أن مجموع النقاط المحافظة يدل على التفضيل القوى للقواعد السلطوية التى يجب إطاعتها، مع فرض الإلزام بالطاعة بواسطة السلطات الملائمة.

11.3 التحليل السببى للمواقف الإجتماعية

من الجدير بالملاحظة أن الأبحاث الأولى عن النزعة السلطوية (باستخدام مقياس الفاشية أو المقياس "ف") كانت تتأسس على التحليل السيكولوجى وتتركز على نطاق واسع على النشاط الاجتماعى (تنشئة الأطفال) كسبب للنشأة الخاصة لهذه السمة. ممارسات تنشئة الأطفال فى العائلات ذات الوضع المنخفض اجتماعيا - اقتصاديا كانت هى الجانى المتهم. وكما أوضح سكار،

> "التفسير القياسى لهذه النتائج هو أن العوامل الاجتماعية - الاقتصادية تحدد خبرات الحياة التى تؤدى إلى نزعة سلطوية مرتفعة، ومعدلات معامل ذكاء منخفضة، ومستويات تعليم

منخفضة. النموذج السببى الضمنى يقود من الوضع الاجتماعـى إلى المتغايرات الثلاث الأخرى. (سكار 1981، ص 400).

التصميم النمطى للبحث الذى قاد إلى هـذا الاسـتنتاج يتضـمن أن يـدبّر للوالـدين قائمة بخصائص تنشئة الطفل وعمل علاقة ارتبـاط بـين القياسـات هـى وقياسـات (ف) للذرية. يمكن العثور على مثل للطريقـة التـى فُسرت بهـا هـذه البيانـات فى إيكهـاردت (1991). وهو يستنتج فى نهاية استعراض التركيب العريض للنزعة السلطوية أنه،

"يبدو أن هذا النمط المحافظ هو دالة على تدريب صارم مقيد للطفولـة يعـززه نظـم مماثلـة فى الكنـائس، والمـدارس، والمصـانع، والمكاتب، الخ. (ايكهاردت، ص 108).

يفترض هذا التفسير أن علاقة الارتبـاط هـى مـؤشر للسـببية. الخلـط السـببى هنـا معروف لعلماء الاجتماع منذ بحث جالتون (1865). هذا التصميم البسيط لا يميـز بـين مصدرين للنفوذ. الوالدون يمررون جينات قد تؤثر فى السلوك. كما أنهـم يـوفرون بيئـة تتضمن ممارسات تنشئة الطفل. مـدى مسـاهمة أى مـن الاثنـين فى تنميـة نزعـة مثـل النزعة السلطوية يعد سؤالا امبريقيا. هذه المشكلة لاتزال باقية. تفسير علاقات الارتباط التى تُجمّع من العائلات البيولوجية وتفسر على أنها سببية أمر يكاد يكون منـتشرا الآن بنفس الدرجة (جونسون وآخرون، تحت الطبع؛ كيلر وهويستون 2008).

الأدلة التى تدعم هذا النمط السببى لثلاثى القيم الأخلاقية التقليدية.هى فى أحسن حال لها أدلة ضعيفة جدا (ماك كورت وآخرون 1999). بالإضافة لذلك يوجد حاليا كيان كبير من الأدلة تثبت عمليا وجود نفوذ وراثى له قدره فى كل الأعضـاء الثلاثـة مـن ثـلاثى القيم الأخلاقية التقليديـة (بوتشـارد وآخـرون 2004؛ آلفـورد وآخـرون 2005؛ بوتشـارد وآخرون 2003). دور التدريب فى الطفولة كمصدر مهم للتغاير فى ثلاثى القيم الأخلاقيـة التقليدية، مستقلا عن النفوذ الوراثى، هو دور لايزال فى حاجة لإثباته، عمليا.

11،4 التزاوج التصنيفى حسب المواقف والمعتقدات – الانتخاب إزاء التجانس

أحد الملامح المثيرة للاهتمام والمهمة بيولوجيا بشأن ثلاثى القيم الأخلاقية التقليديـة وعلاقته بالمتغايرات الشخصية، هو ما لها من مسـتوى مرتفـع مـن التـزاوج التصـنيفى. تُعرض بعض أمثلة تمثل ذلـك فى جـدول 11،3 حيـث تقـارن مـع متغـايرات الشخصـية وغيرها من المتغايرات التى فيها تباين.

النزعة السلطوية للجناح اليمينى، ونزعة التدين، ونزعة المحافظة ينتج عنها علاقات إرتباط فى المدى من 0,50 - 0,60. فى تباين مع ذلك نجد أن علاقات ارتباط الشخصية أكثر تواضعا بكثير. التزاوج التصنيفى لسمة تتأثر وراثيا يؤدى إلى زيادة إجمالى التغاير الوراثى لهذه السمة بالنسبة لمجموعة سكان تتزاوج عشوائيا. هناك دراسة كبيرة واحدة لها من القوة ما يكفى لتقدير هذه المعلمة لأحد أعضاء ثلاثى

جدول 11،3 معاملات التزاوج التصنيفى الممثلة لثلاثى القيم الأخلاقية التقليدية، والسمات الشخصية وبعض المتغايرات التى تتباين معها

المتغاير	علاقة الارتباط	حجم العينة
النزعة السلطوية		
النزعة السلطوية للجناح اليمينى، ماك كورت 1999	0,62	79
النزعة التقليدية، ليكن وتليجن 1993	0,48	269
الوسط الموزون	**0,51**	
النزعة الدينية		
والر و آخرون (1990)	0,56	53
فنج وبيكر (1994)	0,62	305
ستون (1993)	0,55	222
واطسون وآخرون (2004) (أزواج حديثون)	0,63	276
بوتوين وآخرون (1997) (أزواج حديثون)	0,60	107
الوسط الموزون	**0,60**	
النزعة المحافظة		
بوتشارد وآخرون (2003)	0,60	93
فيزر (1978)	0.68	103
إيفز (1999)	0,62	4692
فنج وبيكر (1994)	0,54	301

المتغاير	علاقة الارتباط	حجم العينة
واطسون وآخرون (2004) (أزواج حديثون)	0,75	276
بوتوين وآخرون (1997) (أزواج حديثون)	0,49	107
الوسط الموزون	**0,62**	
الشخصية		
متوسط عشرة قياسات استبيان الأبعاد المتعددة		
للشخصية (مع حذف النزعة التقليدية)	0,08	269
متوسط 4 قياسات لاستبيان إيزنك للشخصية	0,10	4815
متوسط الخمسة الكبار (أزواج حديثون)	0,03 -	276
تحليل أعلى لقياسات إيزنك، 1989	0,12	889
الوسط الموزون	**0,10**	
متغايرات التباين		
العمر	0,77	-
سنوات التعليم	0,56	-
معامل الذكاء	0,33	_

القيم الأخلاقية التقليدية، وتطرح هذه الدراسة أن ما بين 12 الى 22% من التغاير فى النزعة المحافظة (مقياس ويلسون - باترسون) يرجع إلى التصنيف (إيفانز وآخرون 1999). علاقات الارتباط هذه أعلى مما يتوقعه المرء من مجرد المقارنة عشوائيا خلال البيئة الاجتماعية لأحد أيام الحياة اليومية للمرء، كما بين مجموعة فى الكنيسة، أو النظراء فى التعليم، أو فى الجيرة (التجانس الاجتماعى أو القرابة). من الجانب الآخر يبدو أن التماثل فى معامل الذكاء بين القرينين، بما يقرب من 0,3 - 0,4 هو تماثل يمكن تفسيره إلى حد له قدره بالتجانس الاجتماعى (تامبس وآخرون 1993). يبدو من المرجح بالنسبة للمواقف والمعتقدات أن هناك بعض نوع من انتخاب مباشر. أجرى واطسون وآخرون (2004) دراسة على عينة من المتزوجين حديثا، ووجد فيها أن التصحيح للتعليم

والسن يخفض فعلا من علاقة الارتباط بمعامل الذكاء، بما يدل على التجانس الاجتماعى، ولكن ذلك لم يخفض علاقة الارتباط بالنزعة للتدين والنزعة المحافظة. علاقات الارتباط عند المتزوجين حديثا لاتختلف عن تلك الموجودة فى العينات الأخرى، التى تتألف إلى حد كبير من أزواج تزوجوا لمدد مختلفة. وبالتالى فإن تلاقى الخطوط بالتجمع بمضى الوقت ليس بالتفسير المرجح للنتائج عموما، وهذا استنتاج يتسق مع التحليلات التى أجراها واطسون (واطسون وآخرون 2004). يحاج إيفز (إيفز وآخرون 1999) بأنه:

"نحن مازلنا لانفهم المغزى التكيفى لتصنيف المواقف الاجتماعية فى تباين مع ما يحدث من التزاوج العشوائى بالضرورة والذى نراه دائما بالنسبة للشخصية (ص78)"

وأنا أطرح الفرض بأن التزاوج التصنيفى الإيجابى بالنسبة لثلاثى القيم الأخلاقية التقليدية له علاقة بالصلاحية للتكاثر، حيث نجد أن الزوجين اللذين لديهما قيم مرتفعة لكل المتغايرات الثلاثة تكون لديهم زيجات أكثر تبكيرا وأطول دواما وينتجون ذرية أكثر من الأزواج الأقل توافقا بالنسبة لثلاثى القيم الأخلاقية التقليدية.

11.5 الصلاحية (اللياقة) التكاثرية

وجدتُ من الأمور الملحوظة أن ليس غير عدد قليل من السيكولوجيين التطوريين الذين ناقشوا تطور الدين قد أشاروا إلى نتائجه بالنسبة للصلاحية. كما أنهم حتى نادرا ما يهتمون بجمع البيانات المتعلقة بذلك. فيما أرى، فإن سبب ذلك هو الإلتزام بأكثر مما يجب بالرأى بأن البشر هم "منفذون للتكيف" (وهذا عكس المقاربة الهندسية) وذلك بالمقارنة إزاء "المعظّمين للصلاحية" (بما يسمى فى سخرية بأنه "صنع الرضّع"). ومع أن التمييز هنا مهم وله تأثير مثمر، فإنه يبدو لى أن من الخطأ تجاهل الصلاحية بالكامل من أجل تحبيذ نظام تركيب نظرى - وحدات جزئية قوية - خاصة فى هذه المرحلة من البحث (قارن بانكسب وبانكسب 2000). وكما يحاج مولدر (2007) فإن هاتين الطريقتين للمقاربة ليستا متعارضتين ويمكن لكل مقاربة منهما أن تلقى ضوءا كاشفا على أسئلة مهمة. وكما يبين إيفز وزملاؤه،

> "ندرة البيانات الإمبريقية التى تجعل هناك علاقة لأختلاف السلوك البشرى مع التغاير فى الصلاحية لهى (حلقة مفقودة) مهمة بين تحليلاتنا الوراثية للسلوك البشرى ونظريات البيولوجيا - الاجتماعية (إيفانز وآخرون 1990، ص 564).

كتب بينك وآخرون 2007 مقالا فيه إستفزاز هو والتعليقات عليه، وكلها توضح أن إدماج الوراثيات الكمية للسلوك ومقاربة الوحدات الجزئية عن السيكولوجيا التطورية سيكون منها مشروع بالغ الصعوبة.

على أى حال يبدو أن ليس هناك إلا أقل شك فى أن من الواضح أن بعض الجماعات الدينية تنتج مجموعات علمانية. يقدم بلوم (فى هذا الكتاب) بيانات تتعلق بذلك من التعداد السويسرى لسنة 2000. يوفر هوت وآخرون (2001) معلومات عن الولايات المتحدة. حسب هؤلاء فإن،

> هناك أدلة من "أبحاث المسح الاجتماعى العام" تدل على أن الخصوبة الأعلى والحمل المبكر بالأطفال بين النساء من الطوائف المحافظة يفسران 76% مما يلاحظ من الميل إلى التجمع فى مجموعات فيما بين 1903 و 1977؛ الطوائف المحافظة قد نمت نفسها (ص 458).

ويحاج هذا المؤلف بأن،

> تفسير الشكل المتغير للبروتستانتية فى الولايات المتحدة هو بالتالى تفسير ديموجرافى، وليس ايديولوجيا. علم إجتماع الدين قد عرف منذ زمن طويل أن المصدر المؤكد بأكثر للأعضاء الجدد لأى طائفة هو أطفال الأعضاء الحاليين(جريلى 1969).

لا أشك إلا قليلا فى أن هذا التفسير صحيح فى جزء منه، إلا أن استبعادهم للأيديولوجيا (المواقف الاجتماعية) غير منطقى. يظل لدينا سؤال هو: ما الذى يدفع عملية النشاط الاجتماعى وما الذى يدفع الخصوبة والحمل المبكر بالأطفال؟ الخصوبة سمة قابلة للوراثة (رودجرز وآخرون 2001، 2000، كيرك وآخرون 2001) وكما سبق أن حاججت فالأمر هكذا أيضا مع المواقف الاجتماعية التى لها علاقة بذلك. ثلاثى القيم الأخلاقية التقليدية يمكن أن يكون مرتبطا بالبيئة و/أو الوراثة. لا تزال الأبحاث تجرى حاليا فى هذه المسألة. البيانات الطولية للتوائم عن الصلاحية التكاثرية لها علاقة إرتباط بالمواقف الاجتماعية، وهذا يسمح بفك التشابك فى إتجاه السببية (هل الأطفال يسببون النزعة للمحافظة أو هل النزعة للمحافظة تسبب الأطفال ؟)، ويكون منورا بالمعلومات لأقصى حد. لاشك أن النتائج التى قدمت فى هذا الفصل هى وأى بيانات طولية، قد تكون خاصة بالبيئة الحديثة التى تتنامى فيها جماعات السكان التى تُدرس حاليا. وكما طرح بلوم (فى هذا الكتاب) فإن، "أهمية علاقة نزعة التدين بالأمر نادرا ما كان لها أى

وزن يقارن بما يحدث الآن وربما تكون إعادة نهضة النزعة الدينية قد بدأت فى التو." ومع ذلك فإنه بمقدار ما تكون درجة الصلاحية مرتبطة إرتباطا له أهميته بثلاثى القيم الأخلاقية التقليدية، فإن هذه الصلاحية سوف تؤثر فى تطور مجموعات السكان التى لها علاقة بالأمر.تتزايد الأدلة على أن هناك انتخاب داروينى حديث، فى مجموعات السكان، وبعض هذا له علاقة بالسمات السلوكية (وانج وآخرون 2007؛ هوكس وآخرون 2007).

11.6 الحدوس النظرية والسيكولوجية الأخلاقية

على الرغم من عنوانى عن "الثلاثى الأخلاقى التقليدى"، إلا أنى لم أذكر للآن إلا القليل جدا عن السيكولوجيا الأخلاقية، على أنه من الجدير بالذكر أن معظم ما طرحته من الأفكار عن النزعة التقليدية يتسق مع جانب مهم من نظرية هيدت عن تطور الحدس الأخلاقى. يطرح هيدت أن هناك خمسة أسس للحدس الأخلاقى تبنى الثقافات البشرية عليها مجتمعاتها الأخلاقية، وكل واحد من هذه الأسس له أصل تطورى منفصل. هذه الأسس هى "الضرر" و"العدل" و"الديناميات داخل - وخارج الجماعة وأهمية الولاء "، و"الحدوس حول النقاء الجسدى والروحانى وأهمية الحياة بطريقة طاهرة وليست شهوانية "، و "الحدوس حول السلطة وأهمية الاحترام والطاعة" (هيدت وجوزيف 2007؛ هيدت 2007) لم يفت انتباهى أن عامل النزعة اللبرالية عند سوسير يتضمن مفاهيم "الضرر" و"العدل"، فى حين أن عامل نزعة المتعة المادية يتضمن مفاهيم الطريقة الشهوانية للحياة والديناميات داخل / وخارج المجموعة (التمحور العرقى، العنصرية). فى دراسة سوسير تبدو الروحانية كعامل مختلف عن نظام تركيب النقاء الجسدى والروحى فى خطة هيدت. هكذا فإن الكعكة المفاهيمية قد قُسمت بطرائق تختلف هونا بواسطة هاتين الطريقتين للدراسة، إلا أن من الواضح أن فيهما الكثير من المحتوى نفسه. الأهم من ذلك أنهما كلاهما يتفقان على أهمية التنظيم الذى يتضمن "الطاعة للسلطة".

11.7 سهولة الإنقياد وتطور "الطاعة للسلطة"

كما يبدو واضحا مما ذكرته عن خصائص ثلاثى قيم الأخلاق التقليدية فإن القضية الأساسية هى الطريقة التى قام بها البشر أثناء تطورهم بمعالجة ثلاثة أسئلة : "من الذى يتولى أمر المهمة ؟" "ماذا يريد هو أو هى؟"، "ماذا أفعل؟" جزء من الإجابة هو التطور إلى (الانتخاب من أجل) النزعة لإطاعة السلطة. مع تطور البشر إلى حيوانات اجتماعية

لها اليسير من الذكاء فإن هذه الأسئلة أصبحت تنطبق على العالم الفيزيقى (الكون)، والأسرة، ومجموعة الأفراد المحلية، ثم حالة الأمة فى الزمن التطورى الحديث.

السؤال، "من الذى يتولى المهمة ؟" عندما طُبق على الكون كانت الإجابة عنه (ولاتزال) هى المعتقدات فوق الطبيعية، غالبا أحد الآلهة أو عدة آلهة، ويفسر هذا بما لا حصر له من الطرائق ولكنه عموما عامل فعال أو عوامل فعالة توجد فى عالم يتجاوز ما هو مرئى ومحسوس. فيما أرى فإن هذا تفسير منطقى باعتبار ما هو متاح من قاعدة للمعرفة وأدوات فكرية. والحقيقة أن الجينات، وهى الكائنات المفضلة لدىّ، ظلت لزمن طويل عوامل فعالة سببية وجدت فى عالم يتجاوز ما هو مرئى ومحسوس. التنظيمات الأساسية الكامنة أمر شائع فى العالم. الإجابة بالنسبة للعائلة هى الوالدون و/أو الأقرباء البالغون المسئولون، والإجابة بالنسبة للقبيلة هى "الرئيس"، أو "سيد الحرب"، أو المسنون من البالغين فى القبيلة.

الإجابة عن سؤال، "ماذا يريد العامل الفعال أو العوامل الفعالة :" هى إجابة مباشرة - الطاعة. القدرة على الطاعة قد تستلزم عملية بسيطة مثل المتابعة، كما فى الانطباع فى الكائنات الأدنى، وهذه القدرة لها قيمة هائلة فى البقاء على قيد الحياة بالنسبة لأى كائن حى غير بالغ. من الممكن أن تتم هذه العملية بتوسط من الشم، أو الإشارات المرئية، أو بواسطة ميكانزمات إضافية كما عند البشر. حاجج سيمون (1990) من أجل ميكانزم "لسهولة الإنقياد" وربط بينه وبين انتشار الإيثار، سوف أناقش هنا فحسب تركيب تنظيم سهولة الإنقياد، إلا أن تنظيم الإيثار له أيضا أهمية لها قدرها :

> سوف نستخدم مصطلح "سهولة الإنقياد" (بمعناه القاموسى بأنه "الميل للتعلم") لوصف الأشخاص الماهرين فى التعلم اجتماعيا، الذين يتقبلون جيدا التعليم الذى يوفره لهم المجتمع. يختلف الأفراد فى درجة سهولة الانقياد وهذه الأختلافات ربما تستمد فى جزء منها من الاختلافات الوراثية. هناك اختلافات فى الذكاء (القدرة المعرفية على تشرب ما يتم تعليمه) وفى الدافع (النزعة إلى تقبل أو رفض التعليم، أو النصيحة، أو الحث أو الأوامر).
>
> الأشخاص السهلة الإنقياد يميلون إلى أن يتعلموا ويؤمنوا بما يدركون أن الآخرين فى المجتمع يريدون لهم أن يتعلموه ويؤمنوا به. وهكذا فإن محتوى ما يتم تعلمه لن يتم تقييمه بالكامل بالنسبة لإسهامه فى الصلاحية الشخصية. هذا الميل يُستمد من صعوبة -

وغالبا استحالة - أن يقيم الأفراد المعتقدات من حيث الإسهامات الايجابية أو السلبية الممكنة بالنسبة للصلاحية. وكمثل فإن الكثيرين منا يؤمنون بأن الإقلال من الكوليسترول سيكون مفيدا لصحتنا بدون استعراض الأدلة الطبية (أو حتى بدون القدرة على استعراضها). يؤمن مئات الملايين من الناس بأن السلوك بطريقة مقبولة اجتماعيا سيدعم من إحتمال الاستمتاع بالخلود فى غاية السعادة.

من الأمور الأساسية فى حالة الإنسان الإيمان بعدد كبير من الحقائق والافتراضات التى ليس لدينا الفرصة أو القدرة على تقييمها مستقلين، وهذه نتيجة بسيطة لأزمة بسبب محدودية العقلانية البشرية فى مواجهة العالم المعقد. نحن نتحاشى معظم المواقد الساخنة بدون أن نكون قد لمسناها بالمرة. تعلمنا معظم مهاراتنا ومعرفتنا من الآخرين (أو من الكتب)؛ نحن لم نكتشفها أو نخترعها. إسهام سهولة الانقياد فى الصلاحية إسهام هائل. (سيمون 1990، ص 1666).

أتفق إلى حد كبير مع سيمون، فيما عدا افتراض أن الأفراد قد يقومون بالفعل "بتقييم المعتقدات بالنسبة للاسهامات الممكنة الإيجابية والسلبية فيما يتعلق بالصلاحية" (وهم عموما لا يفعلون ذلك). كذلك فإنى أفضل ما يستنتجه من حجج عن منافسيه فيما يتعلق بهذه القضية (كافاللى سفورزا وآخرين 1982، كافاللى سفورزا وفيلدمان 1981؛ هنريش وبويد 1998) وذلك إلى حد كبير بسبب نفورهم من الأدلة التى تدعم فكرة أن المواقف الاجتماعية (بل واقعيا وبالفعل كل السمات السلوكية) هى إلى درجة لها قدرها تقع تحت التأثير الوراثى (مارتن وآخرون 1986؛ وبوتشارد 2004). بدلا من التأكيد على التعلم الاجتماعى كما يفعل سيمون، فإنى أؤكد على ملامح التعريف الثانى "لسهولة الانقياد" الذى يعطيه "قاموس أوكسفورد للإنجليزية" - الانصياع للتدريب أو المعالجة؛ الإذعان للإدارة؛ القابلية للطَّرق، الطاعة - لأنها فيما أرى تصف السلوك عند صاحب النزعة التقليدية المتطرف وتصل إلى صميم التنظيم - الانصياع والطاعة للسلطة - وهذا بطريقة أفضل نوعا مما يقوم به تعريف سيمون. ومع ذلك فإن معظم مرادفات، سهولة الانقياد فى الجزء الثانى من (روجت): "الموسوعة الجديدة " فيها ما يفى باحتياجاتى. أول اثنين، خنوع ومعتدل، يعّرفان بأنهما "ما يسهل

معالجته أو تناوله ". الخمسة التالية، مطاوع، ومذعن، وطيع، وقابل للطرق، ومطيع كلها تعرف بأنه "راغب فى تنفيذ رغبات الآخرين". بسبب من "محدودية عقلانيتنا فإن المواقف الاجتماعية العريضة تعمل "كمساعدات مُرضية كاشفة" - عمليات تجرى للوصول إلى قرار ولكنها ليست بالضرورة معصومة من الخطأ.

لاشك فى أن نزعة الطاعة عند أطفال البشر هى تكيف. المشى لمسافة وجيزة خلال مساكن الجروف الصخرية فى جنوب غرب أمريكا ستقنع المرء سريعا بهذه الحقيقة البسيطة. من غير المرجح أن معظم البيئات التى تطور فيها البشر كانت أكثر أمنا من ذلك. ماذا عن الطاعة عند البالغين ؟ لاشك فى أن الطاعة لها حدودها، ولكن هذه الحدود تبدو واسعة بما لا يصدق. بيّن ستانلى ميلجرام (1974) فى بحثه عن الطاعة مدى إتساع نطاقها بين الأفراد العاديين. هناك أدلة فاصلة فى صف انتخاب الأقارب عند المنتحرين بتفجير أنفسهم (القنابل الانتحارية)، وهى أدلة تتجاوز القواعد الملزمة عند داروين والبعض منهم فيما يبدو مستعدون لقتل مدنيات بأكملها. إلى أى مدى أوسع يمكن أن يكون ذلك ؟ من المتفق عليه الآن إلى حد كبير أن المنتحرين بالتفجير ظلوا معنا لزمن طويل، ولا يمكن أن يبعد بنا تفسير أمرهم إلى أنهم مرضى عقليا، أو مخبولين، إلخ. (تشارلزورث 2003؛ آتران 2003)، ولابد وأن الميكانزم الموجود فى الأساس من هذا السلوك قوى لأقصى درجة. الحقيقة أن الطاعة كثيرا ما يبدو أنها تقود الأفراد، على نحو فيه مفارقة، إلى أن يسلكوا بطرائق مضادة لمصالحهم الخاصة بهم.

هناك تفسير نظرى بالغ الاستفزاز لهذه المفارقة (إذا كانت مفارقة) وهو تفسير فولاند وفولاند (1995) وهما يحاجان بأن الضمير عند الأطفال، وكذلك عند البالغين بالامتداد، قد تطور إلى مظهر وراثى ممتد "للجين الوالدى الأنانى". وبالتالى، فإن الطاعة من جانب الذرية بينما يتولد عنها أحيانا إضرار بالصلاحية، فإنها تكون مفيدة للوالدين. من وجهة النظر هذه فإن المنتحرين بتفجير أنفسهم يمكن اعتبار أنهم "إيثاريون حقيقيون"، يتبعون ضميرهم ويضحون بجيناتهم فى خدمة قضية أوسع. وكما يوضح فولاند وفولاند :

"صلاحية العمر كله للإيثارى الذى يهتدى بضميره والذى يتصرف أخلاقيا، هى صلاحية سلبية، ولكن الأمر لايكون كذلك بالنسبة للوالدين الاستغلاليين لهذا الإيثارى، وبالتالى فقد تمكن الأساس الوارثى لتكوين الضمير من أن ينتشر بين السكان".(ص46).

لايوجد بالطبع أى سبب لألا يمكن أن تعمل هاتان الطريقتين للانتخاب لتشكلا نفس السمة الأساسية. الحقيقة أن الدراسات التى أجراها ميلجرام عن الطاعة والأبحاث

المتعلقة بها عن تلقين الأفكار (إيبل - إيبسفلدت 1998) تتلاقى عند الاستنتاج بأن النزعة لطاعة السلطة تتطرق إلى مكانزمات بيولوجية يمكن مقارنتها بالانطباع : "البشر يتبعون أحد الأعلام مثل البطة الصغيرة التى يحدث فيها انطباع تجريديا؛ وتتبع إحدى الكرات " (إيبل - إيبسفلدت 1998، ص 38).

باعتبار المناقشة أعلاه، أجد من الصعب هضم حجة أو النزعة الدينية قد تكون عروة العقد أو التكيف المعدل (بنكر 2006). هذا بالتأكيد ليس اختيارى الأول. يتخذ أيضا بولبوليا (2007) موقفا ضد تفسير عروة العقد للدين على أساس فيه ما يكمل الحجج التى أُبديت هنا. أعاد بينكر (2006) صياغة سؤال "ماهو السبب فى أن الإيمان الدينى منتشر هكذا ؟" ليكون "من الذى يستفيد ؟" وإجابته عن ذلك هى الدين وممثلوه (الكهنة، والملالى، والبابوات، والقسس، إلخ). إننى أدرك أن بينكر كان يفسر الدين فى حين أنى أحاول تفسير الطاعة للسلطة. ولكنى لا أعتقد أن هناك فارقا هائلا فى هذا المثل وإنى لأود أن أوسع مجال المحاجة.

أولا، لنتفق على حجة أن هناك مدى واسع من القدرة المعرفية العامة (الذكاء) فى أى مجموعة سكان بشرية وفيما يحتمل فإن هذا أمر ظل يصدق لزمن طويل جدا. ثانيا، لنفترض أنه كان من المرجح إلى حد كبير حتى زمن حديث أن معظم الأفراد كان لديهم أدنى الحدود من الفرصة لتنمية مهاراتهم الفكرية لأكمل مدى لها. يمكننا تحت هذه الظروف أن نسأل : من هم تلك القلة من أعضاء السكان التى نالت بالفعل الفرصة لتنمية مهاراتها الفكرية ؟ إنهم زعامة القبيلة، والقواد الدينيون، والمسنون أو "الحكماء". هؤلاء الأفراد كان من مصلحتهم بالطبع استغلال "أتباعهم" - فهم يحتاجون أيضا إلى تناول الطعام. ولكن هل كان هذا استغلالا أو أنه تبادل للمنافع ؟ أولئك الذين يتولون المهمة لديهم "المعرفة"، وهى معرفة مهما كانت فيما يحتمل هشة وقتها، إلا أنها لاتزال سلعة قيّمة، وكان من صالحهم توفيرها والامداد بها، حسب احتياج أتباعهم، أيا كانت قيمتها.

توسع فينسنت ساريتش (1993) فى هذه النقطة.

لقد بقينا فى نشاط متبادل اجتماعيا لمدة لاتقل عن 40 مليون سنة، والنشاط المتبادل لاينجح إلا بمدى ما يمارس الأفراد داخل المجموعة الاجتماعية مقايضات متبادلة طوعا، الأمر الذى يعنى أن الفرد الآخر فى أى علاقة اجتماعية عليه أن يكون قادرا على أن يفعل لك شيئا أفضل مما تفعله لنفسك. وإلا فلن يكون هناك سبب لوجود المقايضة

وبالتالى لوجود العلاقة الاجتماعية، ولن يتطور قط أى نشاط اجتماعى متبادل. من الواضح أن هذا فيه انتخاب للتغاير، مؤكدا للفردية القوية.

11،8 الاستنتاج

"الطاعة للسلطة " ميكانزم يفسر، إلى درجة لها قدرها، علاقة الارتباط التى يتكرر العثور عليها بين ثلاث نظم موقفية رئيسية - النزعة السلطوية، والنزعة الدينية، والنزعة المحافظة - وهى ما أسميه ثلاثى القيم الأخلاقية التقليدية. أسميت العامل الأعلى الذى يسيطر على هذه النظم الثلاث النزعة التقليدية. النزعة التقليدية مستقلة إلى حد كبير عن النظم الأخرى الموقفية والشخصية، وتتأثر بدرجة لها أهميتها البالغة بالجينات، ويبدو أنها تؤثر فى اختيار القرين الجنسى على نحو مباشر بأكثر وبدرجة أكبر كثيرا من متغايرات الشخصية. ومن الممكن تماما أنها تكون إلى بعض حد فى الأساس من الصلاحية التكاثرية فى عدد من مجموعات السكان الحديثة. فكرة أن هناك "نزعة لطاعة السلطة " تتسق تماما مع نظريات أخرى مهمة عن تطور النشاط الاجتماعى والأخلاقيات البشريين، وهى بالذات نظرية هيدت عن الحدوس الأخلاقية ونظرية سيمون عن سهولة الانقياد، كما أنها توسع من مدى الظواهر التى تزعم هذه النظريات أنها تفسرها.

مراجع الفصل الحادى عشر

Adorno T W, Frenkel-Brunswick E, Levinson D J, Sanford R N (1950) The authoritarian personality. Harper, New York

Alford J R, Funk C L, Hibbing J R (2005) Are Political Orientations Genetically Transmitted? American Political Science Review 99(2):153–167

Altemeyer B (1996) The authoritarian specter. Harvard University Press, Cambridge MA

Altemeyer B (1988) Enemies of freedom. Jossey-Bass, San Francisco
Altemeyer B (1981) Right-wing authoritarianism. University of Manitoba Press, Winnipeg
Atran S (2003) Genesis of suicide terrorism. Science 299:1534–1539
Botwin M D, Buss D M, Shackelford T K (1997) Personality and Mate Preferences: Five Factors in Mate Selection and Marital Satisfaction. Journal of Personality 65:107–136.
Bouchard T J Jr (2004) Genetic Influence on Human Psychological Traits: A Survey. Current Directions in Psychological Science 13(4):148–151
Bouchard T J Jr, Lykken D T, Tellegen A, McGue M (1996) Genes, drives, environment and experience: EPD theory – Revised. In: Benbow C P, Lubinski D (eds) Intellectual talent: Psychometrics and social issues. John Hopkins University Press, Baltimore
Bouchard T J Jr, Segal N L, Tellegen A, McGue M, Keyes M, Krueger R F (2004) Genetic influence on social attitudes: Another challenge to psychologists from behavior genetics. In: DeLilla L F (ed) Behavior genetic principles: Perspectives in Development, Personality and Psychopathology American Psychological Association, Washington DC
Bouchard T J Jr, Segal N L, Tellegen A, McGue M, Keyes M, Krueger R (2003) Personality and Individual Differences 34(6):959–969
Boyer P (2001) Religion explained: The evolutionary origins of religious thought. Basic Books, New York
Bulbulia J A (2007) Evolution and religion. In: Dunbar R I M, Barrett L (eds) Oxford Handbook of evolutionary psychology. Oxford University Press, Oxford
Cavalli-Sforza L L, Feldman M W (1981) Cultural transmission and evolution: A quantitative approach. Princeton University Press, New York
Cavalli-Sforza L L, Feldman M W, Chen K H, Dornbush S M (1982) Theory and observation in cultural transmission. Science 218:19–27
Charlesworth W R (2003) Profiling terrorists: A taxonomy of evolutionary, developmental and situational causes of a terrorist act. Defense and Security Analysis 19:241–264
Christie R, Geis F L (1970) (eds) Studies in Machiavellianism. Academic Press, New York
Eaves L J, Martin N G, Heath A C, Hewitt J K, Neale M (1990) Personality and reproductive fitness. Behavior Genetics 20:563–568
Eaves L J, Heath A C, Martin N G, Maes H H, Neale M C, Kendler K S, et al. (1999) Comparing the Biological and Cultural Inheritance of Personality and Social Attitudes in the Virginia 30,000 Study of Twins and Their Relatives. Twin Research 2:62–80.
Eckhardt W (1991) Authoritarianism. Political Psychology 12:97–124
Eibl-Eibesfeldt I (1998) Us and the others: The familial roots of ethnocentrism. In: Eibl-Eibesfeldt I, Salter F K (eds) Indoctrinability, Ideology and Warfare: Evolutionary Perspectives. Berghahn Books, New York
Feather N (1978) Family Resemblance in Conservatism: Are Daughters More Similar to Parents than Sons? Journal of Personality 46:260–278.
Feng D, Baker L A (1994). Spouse Similarity in Attitudes, Personality, and Psychological Well-being. Behavior Genetics 24:357–364.
Finn M V, Alexander R D (2007) Runaway social selection in human evolution. In: Gangestad S W, Simpson J A (eds) The evolution of mind: Fundamental questions and controversies. Guilford, New York
Galton F (1865) Hereditary Talent and Character. Macmillan's Magazine 12:157–166
Greeley A M (1969) Religion in the year 2000. Sheed & Ward, New York
Haidt J (2007) The new synthesis in moral psychology Science 316:998–1002
Haidt J, Joseph C (2007) The moral mind: How 5 sets of innate moral intuitions guide the development of many culture-specific virtues, and perhaps even modules. In: Carruthers P, Laurence S, Stich S (eds) The innate mind: Foundations and the future, vol 3. Oxford University Press, New York
Hawks J, Wang E T, Cochran G M, Harpending H, Moyzis R K (2007) Recent acceleration of human adaptive evolution. Proceedings of the National Academy of Science 104(52):20753

Henrich J, Boyd R (1998) The evolution of conformist transmission and between-group differences. Evolution and Human Behavior 19:215–242

Hout M, Greeley A, Wilde M J (2001) The demographic imperative in religious change in the United States. American Journal of Sociology 107:468–500

Johnson W, Turkheimer E, Gottesman I I, Bouchard T J Jr (in press) Beyond Heritability: Twins as Tools of Behavioral Science. Current Directions in Psycholgical Science.

Jost J T, Glaser J, Kruglanski A W, Sulloway F J (2003) Political conservatism as motivated social cognition. Psychological Bulletin 129:339–375

Keller B K, Whiston S C (2008) The Role of Parental Influences on Young Adolescents' Career Development. Journal of Career Assessment 16(2):198–217

Kirk K M, Blomberg S P, Duffy D L, Heath A C, Owens I P F, Martin N G (2001). Natural Selection and Quantitative Genetics of Life History-traits in Western Women: A Twin Study. Evolution 55:423–435

Koenig L B, Bouchard T J Jr (2006) Genetic and Environmental Influences on the Traditional Moral Values Triad – Authoritarianism, Conservatism and Religiousness – as Assessed by Quantitative Behavior Genetic Methods. In: McNamara P (ed) Where god and science meet: How brain and evolutionary studies alter our understanding of religion, vol 1: Evolution genes and the religious brain. Praeger, Westport CT

Martin N G, Eaves L J, Heath A C, Jardine R, Feingold L M, Eysenck H J (1986) Transmission of social attitudes. Proceedings of the National Academy of Sciences USA 83(12):4364–4368

McCourt K, Bouchard T J Jr, Lykken D T, Tellegen A, Keyes M (1999) Authoritarianism revisited: genetic and environmental influences examined in twins reared apart and together. Personality and Individual Differences 27:985–1014

Milgram S (1974) Obedience to authority. Harper & Row, New York

Mulder M B (2007) On the utility, not the necessity, of tracking current fitness. In: Gangestad S, Simpson J A (eds) The evolution of mind: fundamental questions and controversies. The Guilford Press, New York

Panksepp J, Panksepp J B (2000) The seven sins of evolutionary psychology. Evolution and Cognition 6:108–131

Penke L, Denissen J J, Miller G F (2007) The evolutionary genetics of personality. European Journal of Personality 21:549–587

Pinker S (2006) The evolutionary psychology of religion. In: McNamara P (ed) Where god and science meet: How brain and evolutionary studies alter our understanding of religions, vol 1: Evolution genes and the religious brain. Praeger, Westport CT

Pratto F, Sidanius J, Stallworth L M, Malle B F (1994) Social dominance orientation: A personality variable predicting social and political attitudes. Journal of Personality and Social Psychology 67:741–763

Rodgers J L, Hughes K A, Kohler H-P, Christensen K, Doughty D, Rowe D C, Miller W B (2001) Genetic influence helps explain individual differences in human fertility outcomes: evidence from recent behavioral molecular genetic studies. Current Directions in Psychological Science 10:184–188

Rodgers J L, Rowe D C, Miller W B (2000) Genetic influence on human fertility and sexuality: Theoretical and empirical contributions from the biological and behavioral sciences. Kluwer, Boston

Sarich V (1993) Letter to the editors of Scientific American – 26 May 1993. Unpublished

Saucier G (2000) Isms and the structure of social attitudes. Journal of Personality and Social Psychology 78:366–385

Saucier G, Skrzypinska K (2006) Spiritual but not religious? Two independent dispositions involved in religiousness and spirituality. Journal of Personality 74(5):1257–1292

Scarr S (1981) Having the last word. In: Scarr S (ed) Race, social class, and individual differences in I. Q. Erlbaum, Hillsdale NJ

Simon H A (1990) A Mechanism for Social Selection and Successful Altruism. Science 250:1665–1668

Stace W T (1960) Mysticism and philosophy. Lippincott, Philadelphia
Sutton G C (1993) Do Men Grow to Resemble Their Wives? Journal of Biosocial Science 25:25–29.
Tambs K, Sundet J M, Berg K (1993) Correlations between identical twins and their spouses suggest social homogamy for intelligence in Norway. Personality and Individual Differences 14:279–281
Tellegen A, Waller N G (2008) Exploring personality through test construction: Development of the Multidimensional Personality Questionnaire. In G J Boyle, G Mathews, D H Saklofske (Eds) Handbook of personality theory and testing: Vol II. Personality measurement and testing. Sage, London
Voland E, Voland R (1995) Parent/offspring conflict, the extended phenotype and the evolution of the conscience. Journal of Social and Evolutionary Systems 18:397–412
Waller N G, Kojetin B A, Bouchard T J, Jr, Lykken D T, Tellegen A (1990) Genetic and Environmental Influences on Religious Interests, Attitudes, and Values: A Study of Twins Reared Apart and Together. Psychological Science 1:138–142.
Wang E T, Kodama G, Baldi P, Moyzis R K (2007) Global Landscape of Recent Inferred Darwinian Selection for Homo sapiens. Proceedings of the National Academy of Science 103:135–140
Watson D, Klohen E C, Cassillas A, Simms E N, Haig J (2004) Match makers and deal breakers: Analyses of assortative mating in newlywed couples. Journal of Personality 72:1029–1068
Wilson G (1973) (ed) The psychology of conservatism. Academic Press, New York

الفصل الثانى عشر
الأسس المعرفية فى تنامى العقل الدينى *

ربيكا أ. ريتشرت
و إرين آى. سميث

ملخص : التفسيرات التطورية لوجود مفاهيم دينية تتأسس عموما على المقدمات المنطقية بأن نقل واكتساب المفاهيم الدينية هو من الوجهة المعرفية عملية سهلة لأن المفاهيم الدينية تعتمد على ميول معرفية طبيعية. هذه الميول تطورت كأدوات معرفية ضرورية لبقاء البشر فى الوجود، تركز النظريات على العديد من العمليات المعرفية المرشحة لتوفر الأسس المعرفية للمعتقدات الدينية : اكتشاف العوامل الفعالة، والسيكولوجيا الشعبية، والخصائص التى تُعزى للسببية، والتمييز بين الحى/ وغير الحى.

---

* R. A. Richert (☒)
Department of Psychology, University of California, 900 University Ave., Riverside, CA, USA
E.Voland, W. Schiefenhovel (eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind And Behavior*, The Frontiers Collection, DOI 10.1007/978-3-642-00128-4_12.

نستعرض فى هذا الفصل النظريات والدراسات التى تحدد خطوط تنمية الأطفال للمفاهيم الدينية مثل العوامل الفعالة فوق الطبيعية، والخلق، والشعائر الدينية، ومعتقدات الحياة الآخرة، والروح. تناقَش هذه الدراسات فى سياق إسهامات المعرفة العادية فى الإيمان الدينى، وكذلك فى سياق أهمية النظر فى أمر التأثيرات الثقافية فى قوة ومحتوى الإيمان.

12،1 مقدمة

هناك سؤال شائع فى دراسة الدين يتعلق بالطريقة التى تسهم بها بنية المعرفة البشرية فى اكتساب ونقل المفاهيم الدينية. وكما حدد بوير (2001) بإيجاز، فإن محاولات تفسير استمرار المعتقدات الدينية عبر التاريخ التطورى قد ركزت على الدين باعتبار أنه يوفر التفسيرات، ويوفر الإرتياح، ويوفر النظام الاجتماعى، أو باعتبار أنه وهم مغرفى. انتقد بوير هذه التفسيرات لاعتمادها على النزعة الوظيفية ولأنها تفترض أن وظيفة المفاهيم الدينية مساوية لتفسير السبب فى وجود هذه المفاهيم. فهم تنامى المعرفة البشرية يمكن أن يكشف الغطاء عن طريقة اكتساب المفاهيم الدينية وكذلك أيضا طريقة نقلها، وذلك إذا فعلنا ما يطرحه بوير، من فصل وظيفة المفهوم عن تفسير وجوده.

دراسة الأسس المعرفية للمفاهيم الدينية تتيح استكشاف تطور المفاهيم الدينية. المقارنة التنموية تستطيع تعيين جوانب المعرفة البشرية التى تسهم فى المفاهيم الدينية، بما يسبق التأثيرات التراكمية للمدخل الثقافى. كما تم إيجازه بأسفل، فإن البحث فى التطور الفردى للمفاهيم الدينية يطرح أن المعرفة البشرية، حتى عند صغار الأطفال، قد جُهزت طبيعيا لتلقى المفاهيم الدينية (كما مثلا عند باريت 2000؛ باريت وريتشرت 2003؛ بوير 1994). يحاج باريت بأن،

> الظواهر الثقافية التى تعنون نمطيا بأنها "الدين" يمكن فهمها على أنها نتاج لتجمع المعرفة العادية (باريت 2004، ص 86).

النظريات التى تتناول التفسيرات التطورية لوجود مفاهيم دينية تنبع من مقدمة منطقية أساسية هى أن المفاهيم الدينية لا يصعب معرفيا نقلها أو اكتسابها. الحقيقة أن معظم المنظرين يحاجون بأن المفاهيم الدينية يسهل اكتسابها لأنها تعتمد على ميول معرفية طبيعية. تطورت هذه الميول كأدوات معرفية ضرورية لبقاء البشر أحياء. يجادل بعض المنظرين بأن المبالغة فيما يعزى من خصائص لهذه الميول قد نتج عنها

تطور مفاهيم دينية تبعتها النظم الدينية التى تدعم هذه المفاهيم (كما ورد مثلا عند بوير2001). يحاج منظرون آخرون بأن النظم التى لها علاقة بالممارسة الدينية أتت أولا ثم مُلئت بعدها بالمفاهيم الدينية (كما مثلا عند هوايتهاوس 2004). بصرف النظر عن الترتيب الذى تطورت به النظم الدينية، فإن المقاربة المعرفية لفهم الإيمان الدينى ستحاج بأن وجود المفاهيم الدينية يعتمد على قصور عملية المعالجة المعرفية.

ركزت نظريات عديدة على العديد من العمليات المعرفية المرشحة لأن توفر الأسس المعرفية للعقائد الدينية. تنحو هذه النظريات إلى التركيز على اكتشاف العامل الفعال، والسيكولوجيا الشعبية، وما يعزى إلى السببية، والتمييز بين الحى /وغير الحى. نستعرض فى هذا الفصل النظريات والدراسات المختلفة التى لها علاقة بتنمية المفاهيم الدينية. سنصف بوجه خاص الدراسات التى تحدد بإيجاز تنمية الأطفال للمفاهيم الدينية مثل العوامل الفعالة فوق الطبيعية، والخلق، والشعائر الدينية، ومعتقدات الحياة الأخرة، والروح. نطرح فى النهاية أن أبحاث المستقبل ينبغى أن تستمر فى استكشاف الأسس المعرفية للمفاهيم الدينية وكذلك أيضا التأثيرات الثقافية التى تسهم فى محتوى المفاهيم الدينية والإيمان نفسه.

12.2 الخصائص المنسوبة للعوامل الفعالة، والسيكولوجيا الشعبية

يركّز أكبر كيان فى الأبحاث عن الأسس المعرفية للمفاهيم الدينية على السيكولوجيا الشعبية والنزعة البشرية تجاه ما يعزى من خصائص للعوامل الفعالة فى مفاهيم العوامل الفعالة فوق الطبيعية. يجادل المنظرون بأن هذه المفاهيم يتم نقلها عندما تكون مضادة للحدس بأدنى حد، بمعنى أن تنتهك بعض، وليس كل، الحدوس المعرفية حول مقولات الانطولوجيا (باريت وكيل 1996؛ بوير 1994). هذه الانتهاكات الهينة تجعل المفاهيم مما يتطلب الاهتمام كما تجعلها أيضا خارقة للمعتاد. وهذا يؤدى إلى الدافع للنقل (سبيربر 1994). إلا أنه عند الاعتماد أساسا على مقولات أنطولوجية، فإن المفاهيم تتطلب قدرة على المعالجة بأدنى حد، تجعلها مما يرجح التوصل إليه على أساس منظم (بوير 1994). على نحو مماثل طرح بوير ورامبل (2001) أن الأطفال مجهزون بخصائص للبقاء متكيفة تطوريا تعزز النقل السهل لأنتهاكات معينة للتوقعات المعرفية، بما فى ذلك انتهاكات القيود البشرية.

نجد بمثل ذلك أن فرض الاستعداد هو نظرية تتأسس بوجه خاص على دور السيكولوجيا الشعبية فى مفاهيم الرب وتحاج بأن الأطفال مجهزون معرفيا منذ عمر

مبكر لأن ينموا مفاهيم الرب (وغير ذلك مما هو من غير البشر) وذلك على نحو مستقل عن مفاهيمهم عن الناس (باريت وريتشرت 2003). فرض الاستعداد ينادى بأن الأطفال يكتسبون بسهولة نسبية مفاهيم عن الرب وقدرات الرب الخارقة للمعتاد لأن هذه المفاهيم تستفيد من القصور فى افتراضات الأطفال حول العوامل الفعالة القصدية عموما. هناك دعم للفروض بأن المفاهيم الدينية تنبع من مفاهيم مبكرة عن العوامل الفعالة، وهو دعم يأتى من الأبحاث التى تبين أن الأطفال يمكنهم تمثيل بعض خصائص الرب الخاصة، مثل كلّية العلم بكل شئ والخلود، وهم يتمكنون بذلك بسهولة تامة وبطريقة مختلفة تماما عن تمثيلاتهم البشرية.

12،2،1 الرب كلى العلم

تلاقت النتائج فى العقدين الماضيين على استنتاج أن صغار الأطفال لديهم إنحياز مبكر للمبالغة فى تقدير معرفة الآخرين ودقة إيمانهم (ويلمان وآخرون 2001). هذا الانحياز بافتراض معرفة الآخرين معرفة خارقة للمعتاد قد يتيح لصغار الأطفال (مثلا من عمر 3 إلى 4 سنوات) أن يفكروا بشأن الرب بدقة أكبر من تفكيرهم بشأن والديهم، لأن الرب بخلاف والديهم هو حقا يعلم كل شئ. أجرى باريت وزملاؤه سلسلة من التجارب على أطفال من عمر 3 إلى 7 سنوات فى الولايات المتحدة (باريت وآخرون 2001، 2003؛ رتشرت وباريت 2005) وكذلك أيضا فى المكسيك بين أفراد مايا بوكاتيك (نايت وآخرون 2004)، وقد أثبتوا عمليا أنه حتى عندما يبدأ الأطفال فى فهم الطبيعة غير المعصومة للمعتقدات والقيود على المعرفة، فإنهم يستمرون فى التفكير بشأن الرب باعتباره العالم بكل شئ.

أختبر باريت وآخرون (2001) تنبؤات الأطفال قبل سن المدرسة حول ما ستزعمه كيانات مختلفة عما تكونه محتويات صندوق بسكويت، وكان يحوى بالفعل قطع حجارة. معظم الأطفال من سن 3 إلى 4 سنوات زعموا أن كل الشخصيات لن يخدعها مظهر الصندوق وسيعرفون ان هناك قطع حجارة داخل الصندوق. من الناحية الأخرى فإن معظم الاطفال من سن 5 إلى 6 سنوات نسبوا فحسب الاعتقاد الزائف لشخصيات أخرى، ولكنهم لم ينسبوا الاعتقاد الزائف للرب. مما يثير الاهتمام أن الأطفال وهم فى عملية فهم الاعتقاد البشرى الزائف، ظل فهمهم للاعتقاد بالرب مستقرا ومضبوطا تكنولوجيا.

أختبر باريت وآخرون (2003) توقعات الأطفال لما تعرفه أمهاتهم، وأحد الكلاب، والرب عن عرض بصرى. فى ثلاث تجارب رأى الأطفال من سن 3 - 7 سنوات عرضا بصريا لايمكن فهمه بالكامل (مثلا عرض صورة محجوبة جزئيا). أعطى للأطفال بعدها المعلومات المتعلقة بفهم العرض بدون إعطائهم المعلومات المتعلقة به. سجل معظم الأطفال من سن 3 وأربع سنوات أن كل الشخصيات سوف تفهم العرض، إلا أن الأطفال الأكبر سنا عدلوا إجاباتهم بالنسبة لأمهاتهم والكلب. مرة أخرى فإن إجابات الأطفال ظلت ثابتة حول أن الرب سيفهم العرض، ويطرح هذا أن الأطفال حتى فى عمر 3 سنوات يستطيعون التمييز بين عقل الرب والعقول العادية (باريت وآخرون 2003).

فى دراسة أخرى جعل ريتشرت وباريت (2005) أطفالا فى سن 3- 7 سنوات يتنبأون بالإدراكات البصرية، والسمعية والشمية للبشر، والحيوانات ذات الحواس الخاصة، والرب. ميز أطفال سن ما قبل المدرسة الرب والحيوانات الخاصة بأن لديها وسائل للتوصل للإدراك أكبر مما لدى البشر والحيوانات الطبيعية، وهؤلاء تم التبؤ بأن لديهم مدارك محدودة للتوصل. مما يثير الاهتمام، أنه حتى فى الحالات التى لم يكن الأطفال واثقين فيها من مدركاتهم الخاصة ومدركات الآخرين، فإن معظمهم كانوا متأكدين بأكثر بشأن مدركات الرب والحيوانات الخاصة. بالإضافة لذلك، فإن الأطفال يدمجون بسهولة فى مفاهيمهم عن الحيوانات التضمينات الإدراكية للحيوانات التى لها ما هو خاص من الأعين، والأذان، والأنوف. ما دام هذا قد تأتى بسهولة للأطفال ن وما دامت الإجابات قد ظلت ثابتة عبر مجموعات السن، فإن هذا يقدم دعما للاقتراح بأن الملامح "الخاصة" لهذه المفاهيم ليست هى التى تستدعى تكيفا معرفيا. الأولى، أن الصعوبة لدى الأطفال تكون فى تفسير المنظورات المحدودة للبشر والحيوانات العادية.

12،2،2 خلود الرب

أجرى هاريس (2002) مقابلات مع أطفال من سن 3 - 5 سنوات، ووجد أنه مع تقدم عمر الأطفال وتزايد فهمهم للقيود الفيزيولوجية والبيولوجية على البشر، أصبح يتكرر بأكثر إرجاعهم القيود العادية إلى الوفاة والمعرفة عندما يتحدثون عن أصدقائهم. وعلى عكس ذلك، فإن إشارات الرجوع إلى الانتهاك غير المعتاد للقيود على الوفاة والمعرفة تتزايد فحسب بالعمر بالإشارة إلى الرب وليس الأصدقاء. تطرح هذه النتائج أنه من حيث ما يُعزَى للفناء، فإن الأطفال يقاومون النزعة إلى أنسنة الرب ويستمرون على افتراضاتهم السابقة بخلوده.

طلب جيمنيز - داسف وآخرون (2005) من أطفال من مدارس دينية علمانية فى أسبانيا من سن 3,5، و 4,5، و 5,5 ان يفكروا فى أمر العلم بكل شئ والخلود بالنسبة لأفضل أصدقاؤهم أو الرب. تدل النتائج على أن الأطفال من سن 5,5 سنة هم وحدهم الذين أدركوا بثبات أن الرب، وليس أفضل اصدقائهم، هو العالم بكل شئ، وهو الخالد. هذه النتيجة لم تتأثر بالمدرسة. بالوصول إلى سن من 5,5 سنة نجد أن الأطفال فى كل من المدارس الدينية والعلمانية قد أجروا هذا التمييز؛ فى حين أن الأطفال الأصغر لم يفعلوا، بصرف النظر عن المدرسة. تدعم هذه النتائج التفسير بأن أنتهاك التوقعات المعرفية فى الأنطولوجيات الدينية، مثل العلم بكل شئ، والخلود، تنتشر بسهولة عبر الأجيال - بصرف النظر عن الانتماء المبكر لمدارس دينية. بالإضافة لذلك، فعلى الرغم من الأطفال الأكبر سنا لم يعاملوا الرب بالقيود نفسها مثل البشر، إلا أنهم عموما دافعوا عن إجاباتهم بأن بينوا فهمهم لقدرات الرب غير المعتادة مع بعض درجة من الأنسنة. حاجج هاريس (2002) وجيمنز - داسف وآخرون (2005) بأن الأطفال ينحون إلى مقاومة التفكير المؤنسن، وعلى الرغم من ذلك إلا أنه يبدو إلى حد ما أن الأطفال يعتمدون على فروض قاصرة للعمليات البشرية الإدراكية والبيولوجية - ويكون هذا إلى حد كبير جدا بالطريقة نفسها مثلما يفعل البالغون (باريت وكيل 1996).

12،2،3 معتقدات الحياة الآخرة

هناك ما له علاقة بقضية خلود الرب وهو ما إذا كان الأطفال يؤمنون بأن البشر يمارسون الخلود فى الحياة الآخرة. فيما يتجاوز الطريقة التى تسهم بها السيكولوجيا الشعبية فى المفاهيم فوق الطبيعية، فإن أبحاثا أخرى درست طريقة إسهام السيكولوجيا الشعبية فى فهم الموت والاعتقاد بالحياة الآخرة. إحدى الطرائق لتناول إمكان وجود تحيزات معرفية للاعتقاد بالحياة الأخرى هى دراسة معتقدات صغار الأطفال حول ما يحدث بعد الموت. إذا كان الإيمان بالحياة الآخرة هو أساسا نتيجة الانغمار الكامل الاجتماعى الثقافى، ينبغى عندها أن نرى نمطا تنمويا يدل على الإيمان الأقوى بأن هناك استمرار للعمليات الجسدية والعقلية مع زيادة السن. ينبغى أن يكون هذا الإيمان على علاقة بمُدخل من مؤسسات دينية وثقافية تعلّم استمرار العمليات البشرية بعد الموت. على أنه إذا كان هناك انحيازات متأصلة فى بنيتنا المعرفية، ينبغى أن نرى عندها أنه مع السن يكون الأطفال أكثر انتقاءا فى العمليات التى يدعون أنها تستمر بعد الموت، وهذا

تعديل فى انحيازاتهم المتأصلة كنتيجة لتعليم صريح حول طبيعة العمليات البيولوجية والسيكولوجية والتعليم الدينى.

بحث بيرنج و بجوركلند (2004) هذه المسألة فى ثلاث تجارب. فى أول تجربتين كان هناك أطفال أمريكيون من خلفيات متباينة ومن عمر بين 4,5 و 12 سنة وقد عرضت عليهم عرائس متحركة بخيوط تعرض قاطورا أو تمساحا أمريكيا يأكل فأرا. بعد العرض سُئل الأطفال اسئلة عن استمرار عمليات بيولوجية خاصة (كالسؤال مثلا عن التقدم فى السن)، وعن عمليات معرفية (التفكير مثلا) وعمليات سيكوبولوجية (الاحساس بالجوع مثلا). أثبتت النتائج عمليا أن الأطفال الأكبر والأصغر معا يدّعون عدم استمرار العمليات البيولوجية. الأطفال الأكبر فى تباين مع الأطفال الأصغر كان يرجح لديهم بأكثر الدعوى بأن العمليات المعرفية والسيكوبيولوجية لاتستمر بعد الموت، بما يعكس افتراض إبتدائى بالإستمرار. بالإضافة لذلك، فإن الأطفال الأكبر سنا كان الأرجح لديهم الدعوى بأن العمليات السيكوبولوجية تنتهى بأولى من العمليات المعرفية، وفوق ذلك، فعلى الرغم من أن الأطفال أجابوا بأن الفأر الميت لا يحتاج لأن يشرب (بيولوجيا) فإن الأطفال الأكبر بما يماثل ذلك كان يرجح لديهم الدعوى بأن الفأر الميت قادر على أن يشعر بالظمأ (تقييم سيكولوجى لحالة بيولوجية).

لبحث أمر هذه النتيجة المضادة للحدس أجرى بيرنج وبجوركلند (2004) تجربة ثالثة شملت أطفالا من سن 5 - 12 سنة و كذلك طلبة جامعيين وأظهرا لهم نفس عرض العرائس المتحركة ليجيبوا عن أسئلة حول استمرار العمليات بعد الموت فى ست مقولات متميزة هى : حالات بيولوجية، وسيكوبيولوجية، وإدراكية حسية، وإنفعالية، وحالات رغبة وحالات إبستمولوجية. كان الأرجح غالبا عند صغار الأطفال الدعوى بأن العمليات البيولوجية توقفت عند الموت، بالمقارنة بعمليات المقولات الخمس الأخرى. الأطفال الأكبر هم والبالغين كان الأرجح لديهم الدعوى بأن العمليات البيولوجية، والسيكوبيولوجية، والإدراكية الحسية لا تستمر بعد الموت ولكنهم يدعون وجود درجة كبيرة من إستمرار الفأر فى الانفعال والرغبة والمسائل المعرفية.

تدل هذه النتائج على نقطتين مهمتين. الأولى أن صغار الأطفال يرجح أن يقدموا إجابات تتسق مع استمرار الكثير من العمليات غير البيولوجية، بما يطرح افتراض الإستمرار السيكولوجى بعد الموت. النقطة الثانية، أن الأطفال الأكبر سنا هم والبالغين استمروا فى الإجابة فى صالح الاستمرار السيكولوجى، على الرغم من أن إجاباتهم تنوعت منهجيا كدالة لنوع العملية. هكذا فإنه مع فهم الموت على مستوى بيولوجى واضح،

فإنه تظل هناك مقاومة للتفكير بعدم الاستمرار الكامل للحالات العقلية بعد الموت. تدل هذه النتائج على أهمية أن يوضع فى الاعتبار دور المعمار المعرفى المبكر والتأثيرات الاجتماعية - الثقافية للإيمان. سوف تناقش هذه النقطة بتفصيل أكثر فيما بعد.

حتى يتناول بيرنج وآخرون (2005) دور التعليم الدينى وحتى يقيموا إمكانات الاختلافات فى دراسات المقارنة الثقافية، فإنهم عَرضوا أطفالا من أسبانيا من عمر 6 و 9 سنوات للسيناريو نفسه عن الفأر الذى يأكله القاطور. أجاب الأطفال عن أسئلة حول استمرار وعدم استمرار حالات بيولوجية، وسيكوبيولوجية، وإدراكية حسية، وإنفعالية وحالات رغبة وحالات معرفية. كان نصف الأطفال يذهبون إلى مدارس علمانية والنصف الآخر يتلقون تعليما دينيا. كررت النتائج ما توصل إليه أولا بيرنج وبجوركلند. الحالات التى حاجج الأطفال بأنها سوف تستمر ولا تستمر بعد الموت تنوعت منهجيا فى الاتجاه نفسه مثل العينة الأمريكية. بالإضافة لذلك، فعلى الرغم من أن الأطفال الذين تلقوا تعليما دينيا قد قدموا عموما إجابات أكثر تدعم الاستمرار، إلا أن هذا لم يكن اختلافا يعتمد عليه إلا عند مجموعة السن الأكبر. بكلمات أخرى، على الرغم من وجود وضع اجتماعى يعزز الإيمان باستمرار العمليات بعد الموت، إلا أن الأطفال الأصغر سنا الذين يتلقون تعليما دينيا لم يكن من الموثوق به أن الاعتماد عليهم، يكون أرجح من الأطفال الذين يتلقون تعليما علمانيا، وذلك فى المحاجة فى صف استمرار هذه العمليات. توفر هذه النتيجة دعما اكثر للمحاجة بأن هناك جوانب بالذات من الإيمان بالحياة الآخرة مستمدة من افتراضات معرفية طبيعية.

بينما درس بيرنج وبجوركلند (2004) وبيرنج وآخرون (2005) العمليات الخاصة التى يعتقد الأطفال أنها تبقى موجودة بعد الموت، فإن هاريس وجيمنيز (2005) درسا طريقة توفيق الأطفال بين الفهم البيولوجى والفهم الميتافيزيقى للموت. لتناول هذا السؤال بحث هاريس وجيمنيز (2005) ما إذا كان الأطفال الأكبر سنا يرجح أن يتمسكوا بوجهة النظر الدينية عن الموت بدرجة تزيد أو تقل عن الأطفال الأصغر سنا، وكذلك ما إذا كان الأطفال يدركون وجهات النظر هذه على أنها غير متوافقة وكيف يؤدى تفكيرهم (عندما يكون مثلا كليا او ثنائيا) إلى التأثير فى هذه الوجهات. أُعطى للأطفال من سن 7 و إحدى عشرة سنة من المدارس العامة فى أسبانيا قصتان عن أحد الأجداد وموته. صممت اللغة فى إحدى القصتين لاستثارة التفكير الدينى؛ وصممت اللغة فى القصة الثانية لتعكس موقفا بيولوجيا (علمانيا) عن الموت. تدل النتائج على أن الأطفال الأكبر كانوا أقل فى ترجيح الدعوى بأن العمليات تقف بعد الموت. هذه النتيجة

كانت قوية بوجه خاص فى سياق السرد الدينى وبالنسبة للأسئلة التى لها علاقة بالعمليات العقلية، وذلك بالمقارنة بالسرد العلمانى والأسئلة التى لها علاقة بالعمليات الجسدية. بالاضافة لذلك، فإن تبريرات الأطفال، التى شُفر لها فى إجابات بيولوجية وميتافيزيقية دعمت بأكثر من هذه النتائج. التبريرات البيولوجية أكثر تكرارا فى القصة العلمانية، بشأن الأسئلة الجسدية وبين الأطفال الأصغر سنا. من الجانب الآخر فإن المبررات الميتافيزيقية استخدمت على نحو متساو للأسئلة الجسدية ولعقلية، ولكنها كانت أكثر شيوعا فى القصة الدينية وبين الأطفال الأكبر سنا.

يحاج هاريس وجيمنز (2005) بأن التناقض بين نتائج دراستهما ونتائج بيرنج وزملائه تنبع من اختلافين رئيسين. الأول أن الدراسات السابقة استخدمت فأرا وقاطورا. على أن من الواضح فى اللاهوت المسيحى أن الناس، وليس الحيوانات، هم الذين لديهم أرواح وحياة أخرى. ثانيا، فإن موقف المفترس / الفريسة فى الدراسات السابقة ربما أعد الأطفال لأن يقدموا إجابات مدفوعة بيولوجيا بأكثر. فى الدراسة الحالية ربما يكون استخدام عضو فى العائلة قد استثار تفكيرا ميتافيزيقيا أكثر عن الموت. يتسق هذا مع تفسير المؤلفين بأنه مع نضوج الأطفال فى فهمهم لنهائية واكتمال الموت البيولوجى، فإن المفهوم الدينى للموت والحياة الأخرى يتزايد إقناعا. تدل هذه الدراسة على أنه فى حين أن الأطفال قادرون على الحفاظ على مفهومات مزدوجة عن الموت، إلا أن هذا فيما يحتمل ليس مما يفسِّر تفسيرا كاملا بوجود نزعة طبيعية للتفكير المزدوج.

3،12 السببية والأصول

على الرغم من أن الأغلبية العظمى من الأبحاث التى نوقشت حتى الآن تتأسس على ما يعزوه الأطفال إلى العوامل الفعالة، وعلى السيكولوجيا الشعبية، إلا أن هناك ابحاثا أحدث تناولت عمليات معرفية أخرى لها دور فى المفاهيم الدينية. ذُكرت بوجه خاص حجج بأن الناس ينزعون بقوة إلى الأنسنة الأمر الذى يؤدى بهم إلى اكتشاف عوامل فعالة قصدانية فى البيئة (جوثرى 1993). بكلمات أخرى، يتحيز الناس إلى افتراض وجود فعل قصدى على أنه السبب الأساسى لأحد الأحداث. بل تطرح الابحاث أنه حتى صغار الأطفال ينزعون إلى التحيز فيما يعزونه من سببية، ويعمل هذا التحيز كأساس للاعتقاد فى وجود كائن فوق طبيعى يسبب أحداثا لا تقبل التفسير (بيرنج 2005). على الرغم من أن الأبحاث الماضية عن دور المفاهيم الشعبية فى المفاهيم الدينية قد بينت بإيجاز العوامل التى لها علاقة بالقابلية للتذكر والنقل، إلا أن

النظريات التى لها علاقة بالسببية أخذت تتناول قضايا الدافع للإيمان (بيرنج 2006). هذا الميل إلى أن يعزى للأمر سببية قصدية قد استخدم ليفسر فهم الأطفال للخلق، والصلاة، والشعائر الدينية.

12.3.1 الخلق إزاء التطور

تطرح الأبحاث الماضية أن الأطفال لديهم ميل لتفضيل الخلق بدلا من التفسيرات التطورية للأصول. أجرى بتروفتش (1997) مقابلات مع أطفال فى سن ما قبل المدرسة دارت حول أصول النباتات، والحيوانات، والسماء، والأرض، والصخور الكبيرة. طُلب من الأطفال أن يختاروا بين ثلاثة خالقين ممكنين : الناس، أو الرب، أو لا أحد يعرف /قوة غير معروفة. الأطفال قبل سن المدرسة فى هذه الدراسة كان من المرجح عندهم بقدر أكبر بسبع مرات تقريبا أنهم يعزون المسئولية عن العالم الطبيعى إلى الرب وليس للناس. بالإضافة لذلك، وجد إيفانز(2001) أنه بصرف النظر عن الانتماء الدينى (المجتمعات المسيحية الأصولية إزاء المجتمعات غير الأصولية) فإن أغلبية كبيرة من الأطفال من عمر 5 إلى 8 سنوات فضلوا التفسيرات التكوينية (الخَلقية) لأصول العالم الطبيعى على كل من التفسيرات التطورية، أو الاصطناعية النزعة (المخلوقة بواسطة البشر)، أو الإنبثاقية.

درس كيلمين (1999، 2004) الأساس المعرفى لتفضيل الأطفال للتفسيرات الخلقية. وجد كيلمين (2004) أن صغار الأطفال لهم ميول قوية لفهم الأشياء الحية هى والأشياء غير الحية على أنها هادفة. وهم يرون الأشياء الحية وغير الحية على أنها تمتلك خواصا صممت عن قصد لتساعدهم أو لخدمة أنفسهم أو لأشياء أخرى. مثال ذلك أن الأطفال من عمر 4 و 5 سنوات كثيرا ما يدعون أن الجبال جعلت من "أجل تسلقها" أو أن السحب جعلت "للإمطار" (كيلمين 1999). طرح كيليمين 2004 فيما يتعلق بالعلاقة بين الأسس المعرفية والمدخل الثقافى إمكان أن ينمو الأطفال "كمؤمنين حدسيين بالرب"، وأن التعليم الدينى يملأ فحسب الأشكال التى توجد من قبل فى عقول الأطفال.

أجرى كيلمين ودي يانى (2005) دراسة تتناول بوجه خاص ما إذا كانت افتراضات الأطفال حول الطبيعة الهادفة للظواهر الطبيعية لها علاقة بتفكيرهم بتصميم ذكى. قابل الاثنان أطفالا من سن 6 حتى سن 10 سنوات ودارت اللقاءات حول حدوسهم عن أصول المصنوعات، والحيوانات، والأحداث الطبيعية، والأشياء الطبيعية. الأطفال بصرف النظر عن السن ينحون إلى تفضيل التفسيرات الغائية عن أصول المصنوعات،

والحيوانات والأشياء الطبيعية. بالإضافة لذلك، فإن حدوس الأطفال الغائية - الوظيفية حول أصول المصنوعات، والحيوانات، والأحداث الطبيعية، والأشياء الطبيعية كلها لها علاقة إرتباط ذات مغزى بدعاواهم حول ما إذا كانت الأشياء الأولى (أى المصنوعات، والحيوانات، والأحداث الطبيعية، والأشياء الطبيعية) تظهر لاغير أو أنها قد صنعها شخص ما أو شئ ما. أحد الاستنتاجات من هذا البحث ربما يكون أن تنمية مفهوم لرب خالق هادف قد لايكون معرفيا مطلبا ملحا بالنسبة للأطفال لأن هذا المفهوم يعتمد على افتراضاتهم الحدسية حول الطبيعة الغائية للعالم.

12،3،2 الرغبة إزاء الصلاة

أحد الجوانب الأخرى من المفاهيم الدينية التى لها علاقة بالسببية هو العلاقة بين الإيمان بالسببية العقلية - الجسدية والإيمان بفعالية الصلاة. تطرح وولى (2000) أن الأطفال لا يحدث بالضرورة أن يتجاوز نموهم إيمانهم بالسببية العقلية - الجسدية، وإنما بدلا من ذلك فإنه يتغير من إيمان بفاعلية الرغبة إلى الإيمان بفاعلية الصلاة. فحصت وولى هذا المقترح بأن أجرت مقابلات مع أطفال من عمر 3 حتى عمر 8 سنوات دارت حول تعريفهم للرغبة وللصلاة، ومن الذى يستطيع أن يرغب وأن يصلى، وما إذا كانت الرغبات والصلوات تتحقق. ناقشت وولى هذا البحث داخل إطار إيمان الأطفال بالسببية العقلية - الجسدية، أو الإيمان بأن الناس يستطيعون أن يسببوا حدوث شئ ما فى العالم بمجرد التفكير به فى عقولهم. وجدت وولى (2000) سنا يثير الإهتمام عن طريق نوع تفاعل السببية. عندما يتوقف الأطفال عن الإيمان بفعالية الرغبة، فإن إيمانهم بفعالية الصلاة يظل محتفظا به، بل إنه حتى يزداد. هكذا فإن الإيمان بفعالية الصلاة قد يكون سهلا وطبيعيا لأنه ينبع من انحياز إبتدائى للإيمان بالسببية العقلية - الجسدية.

12،3،3 الشعائر الدينية

هناك جانب ثالث من الممارسة الدينية له علاقة بالسببية وهو حدوس الأطفال حول السببية فى الشعائر الدينية. أجرى ريتشرت (2000) ثلاث تجارب لبحث مدى مرونة الأطفال فى التفكير حول الأفعال الوظيفية والشعائرية. فى الدراسة الأولى طلب من أطفال عمر 5، و 8، و 10 سنوات من كنيسة بورتستانتية أن يفكروا فى "مدى سوء"

الأمر لو أن بطل إحدى القصص لم يكن يتوافق مع المعايير الخاصة فى إحدى الكنائس، مثل إجراء تصرف بحركات وأقوال غير معتادة. إستمع بعض الأطفال لقصة أعطى فيها للبطل تبرير للمعيار، بما يجعله تصرفا وظيفيا. استمع أطفال آخرون لقصة قيل فيها للبطل أن هذا الفعل ظل دائما يتم بهذه الطريقة، بما يجعله من أفعال الشعائر. على الرغم من أن كبار الأطفال كان يقل بالنسبة لهم أن يرجحوا فى رأيهم أن خرق فعل وظيفى هو أمر بهذا السوء، إلا أن الأطفال من كل الأعمال وافقوا عموما على أن انتهاك الفعل الشعائرى هو على الأقل أمر سئ قليلا.

فى التجربة الثانية بحث ريتشرت (2006) أمر الأفعال الشعائرية والوظيفية المألوفة لدى أطفال فى عمر 6 و 8 سنوات ممن لهم خلفية مسيحية، وكان ذلك بشأن الإغتسال والتعميد. كانت النتائج صورة مرآة من الدراسة الأولى. الأطفال الأصغر سنا كانوا أشد صلابة حول انتهاك المعايير من أجل الإغتسال وفعل التعميد، فى حين أن الأطفال الأكبر سنا كانوا مرنين بشأن الفعل الوظيفى أكثر مما بشأن الفعل الشعائرى.

فى تجربة ثالثة طلب من أطفال عمرهم 5، و 7، و 10 سنوات أن يفكروا فى مدى فعالية فعل شعائرى، التعميد، إذا تم أداؤه على نحو غير صحيح. مرة أخرى فإن الأطفال الأصغر سنا كان الأرجح لديهم بأكثر أن يروا أن التعميد يكون غير فعال لو تم أداؤه على نحو غير صحيح، الأمر الذى يدل على صلابة أكثر حدة مما لدى الأطفال الأكبر سنا. على الرغم من أن الأطفال عموما كانوا غير مرنين فيما يتعلق بالخرق الواعى للأفعال الشعائرية، إلا أن الأطفال الأكبر سنا كانوا أكثر مرونة باعتبار ما للفعل من نتيجة، حتى ولو تم أداؤه على وجه غير صحيح. هذه النزعة ربما تعكس مسارا مماثلا لإيمان الأطفال بالصلاة. بكلمات أخرى، فإن اعتبار أن قصدانية فاعل الشعائر تكون لها الأولوية على الأفعال الشعائرية قد يعكس فهما متغيرا لدور السببية العقلية - الجسدية. من المهم أن هذه النتائج تطرح أن فهم الأطفال المبكر للشعائر يعتمد على إيمانهم بالسببية؛ فالنتائج لها أسباب (كأن يتم مثلا "الخلاص" كنتيجة لنوع ما من الفعل) والأسباب لها نتائج (كأن ينتج مثلا أحد الأسباب عن فعل الشعائر، وإن كان غير مرئى).

12.4 الماهيوية السيكولوجية والنزعة الثنائية

الأبحاث التنموية فى الأسس المعرفية لمفهوم الروح قد تلقت مؤخرا قدرا متزايدا من الانتباه. يحاج بلوم (2004) بأن التمييز المبكر عند الرضع بين الحى وغير الحى يتنامى إلى فهم ثنائى للبشر فيه أجساد وعقول متميزة ومنفصلة. إلا أنه كما يتضح

بإيجاز بأسفل، فإن التفسيرات الثنائية لتمييز العقل / الجسد كثيرا ما جمعت معا مفاهيم العقل والروح. تناولت الأبحاث الحديثة ما إذا كان الأطفال يأخذون فى تمييز جانب ثالث من الإنسانية وهو "الروح، وعند أى الأعمار يبدأ الأطفال فى هذا التمييز.

12،4،1 الروح

أجريت تجربتان فك فيهما ريتشرت وهاريس (2006) تشابك مفهوم الأطفال المتنامى عن الروح، مع التأكيد بوجه خاص على تمايزه عن العقل والجسد. فى التجربة الأولى كان الأطفال ينتمون لكنائس لوثرية وأعمارهم بين 4 و 12 سنة وطلب منهم أن يفكروا فى التغيرات التى تحدث كنتيجة للتعميد. سئل الأطفال بوجه خاص عما إذا كان هناك تغير داخلى أو خارجى، وبكلمات أخرى إن كان يمكن رؤية التغير و/أو لمسه. بالآضافة لذلك، طلب من الأطفال أن يفكروا فيما إذا كان التعميد مصحوبا بتغيرات فى المخ و/أو العقل، و/أو الروح. قدم الأطفال المزيد من الإجابات الصحيحة لاهوتيا مع تقدم العمر (كالقول مثلا بأن التعميد ينتج عنه تغيير داخلى لايمكن رؤيته أو لمسه). بالإضافة لذلك، فإن الأطفال من كل الأعمار كان الأرجح أنهم يرون أن الروح تتغير بعد التعميد إلى حد أكبر كثيرا بالمقارنة بالمخ أو العقل.

أجريت تجربة ثانية فحصت على وجه أخص الطريقة التى يميز بها الأطفال بين الروح، والعقل، والمخ. طُلب من تلاميذ الصف الأول والثالث والخامس فى مدارس كاثوليكية أن يفكروا بشأن المخ والعقل والروح عند طفل ولد حديثا. إذا كان الكثيرون من الأطفال الصغار يعتقدون أن الطفل الوليد حديثا لديه روح، فإن الأطفال الأكبر كان من الأرجح لديهم بأكثر أنهم يوافقون على هذه الإفادة. بالإضافة لذلك، فإنه إذا كان صغار الأطفال قد وافقوا على أن الوليد بدون مخه أو عقله أو روحه لن يكون بالحال نفسه، فإن الإيمان بأن الأفراد لن يكونوا بالحال نفسه بدون أرواحهم كان باقوى درجة عند الأطفال الأكبر (ريتشرت وهاريس 2006).

تتعلق هذه النتيجة بفهم الأطفال لوظيفة المخ، والعقل، والروح. الأطفال من كل الأعمار قالوا أن الوليد لن يستطيع أداء الوظائف المعرفية بدون مخ؛ إلا أن الوظائف غير المعرفية والوظائف البيولوجية يمكن استمرارها بدون عقل أو مخ. أما الروح فليس لها دور واضح فى الوظائف المعرفية، أو غير المعرفية، أو البيولوجية. تدل إجابات الأطفال ذات النهايات المفتوحة على أن الروح هى فى الغالب الأرجح مصحوبة بوظائف روحانية (ريتشرت وهاريس 2006). إحدى الطرائق الأخرى التى يميز بها الأطفال بين

المخ، والعقل، والروح تتعلق بإدراك الاستقرار عبر الزمن. كان لدى كل الأطفال الميل للموافقة على أن العقول والأمخاخ تتغير عبر الزمن، بينما الأرواح تبقى كما هى.

يثبت هذا البحث عمليا أن المفاهيم السابقة عن الثنائية البسيطة للعقل/الجسد لا تستوعب بالكامل التعقد الذى يفكر به الأطفال الصغار. الأطفال عند سن مبكر يصل للصف الأول يميزون بين العقل والروح حسب كل من الوظيفة والاستقرار. ربما توضح هذه النتائج السبب فى أنه يشيع بين الأفراد أن يسجلوا أن الوظائف البيولوجية لاتستمر بعد الموت، ومع ذلك فإنهم يضفون عليه استمرار العمليات العقلية (أنظر أيضا برينج وبجوركلند 2004؛ بيرنج وآخرون 2005). على الرغم من ان التفسيرات السابقة لهذا التناقض (كالقول مثلا بأنه عندما يتوقف الجسد عن العمل، فإن العقل ايضا يتوقف) تشير إلى السياق (هاريس وأستونى 2006) أو إلى طبيعة الأسئلة (بوتش 2006)، أو إلى نقص عام فى الحساسية للتناقض، إلا أن هذه النتائج تدل على أن الأطفال قد يفهمون أن الجسد والعقل معا يتوقفان عن العمل عند الموت. من الممكن أن الأطفال يعزون النتائج تدعم الدور الذى تلعبه الماهيوية السيكولوجية فى تنمية مفهوم للروح كنوع متميز من جوهر روحانى.

لتقييم ما إذا كان مفهوم الروح شكلا متميزا من جوهر سيكولوجى، أجرى ريتشرت وهاريس (2008) تجاربا تفحص كيف يتصور البالغون فى فهمهم العقل والروح. اهتم الإثنان بوجه خاص بما إذا كان مفهوم الروح مجرد نضوج "لسمات العقل" (ص 100)، أو أنه يظل شيئا متميزا حتى عند البلوغ. أجاب طلبة جامعيون من خلفيات متباينة عن أسئلة حول انطولوجيا ووظيفة العقل والروح. أكد معظم البالغين وجود العقل وإدعوا أنه يبدأ من الحبَل، ويتغير عبر مدى الحياة، وينتهى عند الموت.

كان المجيبون أقل يقينا حول وجود الروح (ريتشرت وهاريس 2008). أولئك الذين أكدوا بالفعل وجود الروح كان يرجح لديهم الدعوى بأنها تستمر فى الوجود بعد الموت. بالإضافة إلى الاختلافات فى شكل الروح والعقل، كان الأرجح عند الأفراد أن ينسبوا الاختلافات إلى الوظيفة. العقل بوجه خاص كان يرجح بأكثر أنه مصحوب بوظائف معرفية، فى حين أن الروح كان من الأرجح أنها مصحوبة بوظائف روحانية.

الخلاصة أنه بدا أن المخ يتم تصوره ذهنيا حسب دورة الحياة، مقيدا بالولادة، والنمو، والموت (رتشرت وهاريس 2008). على أن الروح كانت غير مرتبطة بدورة الحبَل، والحياة، والموت. هذه النتائج لا تدعم فكرة أن الروح مجرد نتاج ثانوى لمفهوم متنامى للعقل. يحاج المؤلفون بأن الأفراد يعتبرون أن الروح "جوهر غير متغاير" عبر

النمو، جوهر مصحوب بالأمور الروحانية. على أن من المهم ملاحظة أنه رغـم أن هـؤلاء المساهمين فى الإجابة يشكلون مجموعة متباينة دينيا فإن من غير الواضح الطريقة التى تتأثر بها هذه النتائج بالاختلافات فى التعليم الدينى أو الإسهام بـه وإلى أى مـدى تـؤثر هذه الاختلافات فى هذه النتائج.

12،5 الخلاصة والاستنتاجات

كما تطرح الأبحاث المذكورة أعلاه، لا توجد نقطة بداية معرفية وحيـدة للمفـاهيم الدينية. المفاهيم الدينية، مثل الأنواع الأخرى من المفاهيم، مستمدة من مصادر وميول مختلفة. من المرجح أن مفاهيم العوامل الفعالة فـو الطبيعيـة مسـتمدة مـن مفـاهيم العوامل الفعالة المبكرة. ومن المرجح ان مفهوم الحيـاة الآخـرة مسـتمد مـن افتراضـات تتأسس على السيكولوجيا الشعبية. الافتراضات المبكرة عن السـببية يـرجح أنهـا تشـكل الأساس للإيمان بالخلق وفعالية الصلوات والشعائر.

هكذا فإن المقاربـة التنمويـة قـد سـاعدت البـاحثين عـلى تعيـين الأسـس المعرفيـة للمفاهيم الدينية التى يمكن أن توفر المعلومات للمناقشات عـن كيـف ولمـاذا اكتسـب الناس ونقلوا المفاهيم الدينية عبر سياق التاريخ التطورى. إلا أنه من حيث وجهة النظر المعرفية التنموية، لايزال يوجد الكثير من المزيـد مـما يحتـاج للتفسـير بالنسـبة للإيمـان الفردى بالمفاهيم الدينية. لايزال من اللازم أن تتناول الأبحاث الشـاملة الكاملـة تحديـد عمر بدء تساؤل الأطفال، وعلى أى أساس من المُدخل يكون بدء تسـاؤلهم عـن القيمـة الحقيقة للمفاهيم التى تلقوها. بدون مدخل ودعم ثقافيين لن يكون من الواضح ما إذا كانت المفاهيم الدينية ستختفى أو أنها ببساطة ستُستبعد إلى مملكة الفانتازيات. عـلى أنه يبدو من الواضح أن وظيفة المفاهيم ستتغير تغيرا عنيفا.

كما تم بيانه موجزا بأعلاه، فإن الأبحاث عن الأسس المعرفية للمفاهيم الدينية قـد أرست أساسا قويا للمحاجة بأن المفاهيم الدينيـة هـى نتيجـة ميـول معرفيـة طبيعيـة. هناك ما يضيع غالبا مع خلط هذه البرامج البحثية وهـو تفـرد المفـاهيم الدينيـة. عـلى الرغم من أن المفاهيم الدينية ربما تكون قد تطورت من عمليات معرفية طبيعية، إلا أن هذا أيضا هو مـا يحـدث مـع كـل المفـاهيم الأخـرى "فـوق الطبيعيـة"، مثـل الجنيـات والأشباح؛ من المهم ألا يُنسى أن المفـاهيم والأنشـطة الدينيـة تشـغل "وضـعا خاصـا" فى حياة الأفراد المتدينين. بالإضافة لذلك، على الرغم من أن كل الناس لـديهم القـدرة عـلى تلقى المفـاهيم الدينيـة، إلا أن النـاس لايؤمنـون كلهـم بحقيقتهـا. عـلى الـرغم مـن أن

العوامل الثقافية التى تنشر محتوى المفاهيم الدينية والإيمان بها هى مما تقل الدراسات عنها فى هذه المنطقة من البحث، إلا أن هذه العوامل الثقافية سيكون منها خطوة تالية مهمة لتقدم فهمنا فى هذا المجال.

مراجع الفصل الثانى عشر

Barrett J L (2004) Why would anyone believe in God? Rowman Altamir, Lanham MD

Barrett J L (2000) Exploring the natural foundations of religion. Trends in Cognitive Science 4:29–34

Barrett J L, Richert R A (2003) Anthropomorphism or preparedness? Exploring children's concept of God. Review of Religious Research 44:300–331

Barrett J L, Keil F C (1996) Conceptualizing a nonnatural entity: Anthropomorphism in God concepts. Cognitive Psychology 31:219–224

Barrett J L, Newman R, Richert R A (2003) When seeing does not lead to believing: Children's understanding of the importance of background knowledge for interpreting visual displays. Journal of Cognition & Culture 3:91–108

Barrett J L, Richert R A, Driesenga A (2001) God's beliefs versus mother's: The development of non-human agent concepts. Child Development 71:50–65

Bering J M (2006) The folk psychology of souls. Behavioral and Brain Sciences 29:453–498

Bering J M (2005) The evolutionary history of an illusion: Religious causal beliefs in children and adults. In: Ellis B, Bjorklund D (eds) Origins of the social mind: Evolutionary psychology and child development. Guilford Press, New York

Bering J M, Bjorklund D F (2004) The natural emergence of reasoning about the afterlife as a developmental regularity. Developmental Psychology 40:217–233

Bering J M, Hernández Blasi C, Bjorklund D (2005) The development of 'afterlife' beliefs in religiously and secularly schooled children. British Journal of Developmental Psychology 23:587–607

Bloch M (2006) Religion and morality: An anthropological comment. Behavioral and Brain Sciences 29:465–466

Bloom P (2004) Descartes' baby: How the science of children development explains what makes us human. Basic Books, New York

Boyer P (2001) Religion explained: The evolutionary origins of religious thought. Basic Books, New York

Boyer P (1994) The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion. University of California, Berkeley CA

Boyer P, Ramble C (2001) Cognitive templates for religious concepts: Cross-cultural evidence for recall of counter-intuitive representations. Cognitive Science 25:535–564

Evans E M (2001) Cognitive and contextual factors in the emergence of diverse belief systems: Creation versus evolution. Cognitive Psychology 42:217–266

Giménez-Dasí M, Guerrero S, Harris P L (2005) Intimations of immortality and omniscience in early childhood. European Journal of Developmental Psychology 2:285–297 .

Guthrie S (1993) Faces in the clouds: A new theory of religion. Oxford University Press, New York

Harris P (2002) What do children learn from testimony? In: Carruthers P, Siegel M, Stich S (eds) The cognitive basis of science. Cambridge University Press, Cambridge

Harris P L, Astuti R (2006) Learning that there is life after death. Behavioral and Brain Sciences 29:475–476

Harris P L, Giménez M (2005) Children's acceptance of conflicting testimony: The case of death. Journal of Cognition and Culture 5:143–164

Kelemen D (2004) Are children "intuitive theists"? Reasoning about purpose and design in nature. Psychological Science 15(5):295–301
Kelemen D (1999) Why are rocks pointy? Children's preference for teleological explanations of the natural world. Developmental Psychology 35:1440–1453
Kelemen D, DiYanni C (2005) Intuitions about origins: Purpose and intelligent design in children's reasoning about nature. Journal of Cognition and Development 6(1):3–31
Knight N, Sousa P, Barrett J L, Atran S (2004) Children's attributions of beliefs to humans and God: Cross-cultural evidence. Cognitive Science 28(1):117–126
Petrovich O (1997) Understanding of non-natural causality in children and adults: A case against artificialism. Psyche en Geloof 8:151–165
Richert R A (2006) The ability to distinguish ritual actions in children. Method and Theory in the Study of Religion 18:144–165
Richert R A, Harris P L (2008) Dualism revisited: Body vs. mind vs. soul. Journal of Cognition and Culture 8:99–115
Richert R A, Harris P L (2006) The ghost in my body: Children's developing concept of the soul. Journal of Cognition and Culture 6:409–427
Richert R A, Barrett J L (2005) Do you see what I see? Young children's assumptions about God's perceptual abilities. International Journal for the Psychology of Religion 15:283–295
Sperber D (1994) Understanding verbal understanding. In: Khalfa J (ed) What is intelligence? Cambridge University Press, Cambridge
Wellman H, Cross D, Watson J (2001) Meta-analysis of theory of mind development: The truth about false-belief. Child Development 72:655–684
Whitehouse H (2004) Modes of religiosity: A cognitive theory of religious transmission. AltaMira, Walnut Creek CA
Woolley J (2000) The development of beliefs in direct mental-physical causality in imagination, magic, and religion. In: Rosengren K S, Johnson C N, Harris P L (eds) Imagining the impossible: Magical scientific and religious thinking in children. Cambridge University Press, Cambridge

الفصل الثالث عشر
الإيمان الدينى والعمليات المعرفية - العصبية للذات*

شيهوى هان

ملخص : تطرح الأبحاث السيكولوجية لدراسات المقارنة الثقافية أن التفسيرات - الذاتية يمكن ألا تتماثل بين الأفراد الناشئين فى ثقافات مختلفة. دراسات تصوير المخ الحديثة اهتمت بما يكمن من الأساس العصبى للتأثيرات الثقافية فى عمليات المعالجة المعرفية للذات. فى هذا الفصل استعرضت أولا الاختلاف الثقافى فى مفهوم الذات والأبحاث المختصة بالتأثير الثقافى فى تفسيرات الذات وما يتعلق بذلك من ميكانزمات عصبية. ناقشت بعدها اختلاف تفسيرات الذات بين الأفراد الذين لديهم ما هو متميز

* S. Han (✉)
Department of Psychology, Peking University. 5 Yiheyuan Road, Beijing 100871, Peoples's Republic of China
e-mail: shan@pku.edi.cn=
=E.Voland, W. Schiefenhovel (eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind And Behavior*, The Frontiers Collection, DOI 10.1007/978-3-642-00128-4_13.

بوضوح من الإيمان والممارسة الدينيين. أخيرا، قدمتُ أدلة من تصوير المخ تساعد على توضيح العمليات المعرفية - العصبية المتميزة للذات كما تتولد عن الإيمان المسيحى، والتى تتميز بخصائص من إضعاف التشفير العصبى لتنبيه علاقات الذات، لكنها تتميز بتعزيز النشاط العصبى الموجود فى الأساس من العملية التقييمية التى تطبق على منبهات المرجعية الذاتية.

13.1 الذات السيكولوجية

ظل مغزى "الذات" لقرون من السنين أمرا محوريا فى دراسة الفلسفة والسيكولوجيا. الفلسفة الغربية من زمن ديكارت وما بعده قد طرحت "الذات" كفردية غير محددة تمثل كياننا من الذاتية (Subjectivity)، يتميز وينفصل عن الأخرين. بالإضافة لذلك، تمثل الذات عاملا فعالا مسئولا عن أفكار وأفعال أحد الأفراد التى تنسب له. معظم أفكار الفلسفة الغربية عن الذات تركز على الأبحاث حول الملامح غير المتغايرة للذات أو خصائص الذات (سولمون 2002)، مع افتراض أن الذات تتكون من سمات تنسب لها لا تتغاير حسب المواقف الإجتماعية المتغيرة.

مفهوم الذات يلعب دورا مهما فى السيكولوجيا لتفسير سلوكيات الإنسان الاجتماعية (بناجى وبرنتيس 1994). أدرك ويليام جيمس (1890) وجود ثلاثة أجزاء متميزة من الذات، بمعنى أنها الذات المادية، والذات الاجتماعية، والذات العقلية، وهذا يساعد على صقل مفهوم الذات من أجل الأبحاث السيكولوجية. الأبحاث السيكولوجية المعاصرة تنشغل بالتمثيل العقلى للذات وتفعّل تشغيل الذات السيكولوجية فى مجالات شتى. وكمثل، عندما ينظر أحد الأشخاص فى مرآة، فإنه يعرف أن الصورة فى المرآة هى الذات. إدراك وجه الذات، هو فى تناقض مع إدراك الوجوه المألوفة، يحدث وعيا بالذات (كينان وآخرون 2003). عندما يحاول أحد الأشخاص استدعاء خبراته السابقة، فإن عملية الاسترجاع تكون مصحوبة على نحو محكم بالذات، وهذه تسمى بأنها عملية ذاكرة السيرة الذاتية. يستطيع البشر أيضا أداء تفكير انعكاسى لميول الشخص الخاصة. هذه المعالجة بالمرجعية الذاتية تؤدى وظيفة أن تعيّن التفسيرات الذاتية التى تساعد فى وصف تفرد الذات. أظهر عدد كبير من الدراسات السيكولوجية أدلة على أن معالجة الجوانب المختلفة من المعلومات المتعلقة بالذات ومعرفة النفس تشارك فى ميكانزمات فريدة معرفية وعصبية. وكمثل، فإن البشر البالغين يستجيبون عادة لوجه الذات بأسرع من الأوجه المألوفة وهذه الميزة لوجه الذات تبرز مع استجابات اليد اليسرى بأكثر مما

مع استجابات اليد اليمنى (كينان وآخرون 1999). دراسات تصوير المخ وجدت أدلة على أن إدراك وجه الذات يكون مصحوبا بتزايد النشاط فى القشرة الجبهية اليمنى. (يودين وآخرون 2005؛ سوى وهان 2007)، بما يطرح وجود ميكانزم عصبى خاص فى الأساس من تفعيل تشغيل الوعى بالذات الذى يميز الذات عن الآخرين. على أن هذا التمييز بين الذات والآخرين فى الذاكرة يتم بوساطة من بنيانات عصبية متميزة. استرجاع ذاكرة السيرة الذاتية يوجد فى الأساس منه مجموعة من بنيانات عصبية تشمل القشرة الصدغية الإنسية والصدغية الوحشية (فنك وآخرون 1996). هذه النتائج للتصوير العصبى تدل على أن معالجة جوانب عديدة من الذات تتم بوساطة من ميكانزمات عصبية - معرفية متميزة.

13.2 الثقافة والذات

منذ ويليام جيمس (1890) لاحظ الفيزيولوجيون أن الشخص الواحد قد يسلك على نحو مختلف فى المواقف المختلفة. وكمثل، فإن أحد الأساتذة قد يسلك كسيد نبيل رائع وهو يلقى محاضرة علمية جدية. هذا الشخص نفسه قد يروى فكاهات بذيئة ويمازح أصدقاءه أثناء حفلة خاصة. المواقف المختلفة تتيح تمثيل الميول المختلفة للذات. هذه الملاحظات تضفى الدعم على وجود مفهوم للذات متعدد الجوانب ووجود طبيعة دينامية للذات (أويزرمان وماركوس 1993). تنعكس أيضا الملامح الدينامية والمرنة للذات فى حقيقة أن الثقافات تؤدى لتأثير ملحوظ فى الذات. وكمثل، نجد نظرية تمثل الثقافة والذات (ماركوس وكيتاياما 1991، 2003) تطرح أن هناك ثقافات غربية كثيرة "تتطلب أن يبنى المرء نفسه كفرد يُنظِّم سلوكه ويُجعَل له معنى أساسا بالرجوع إلى الذخيرة الداخلية الخاصة بالمرء من الأفكار، والشعور، والفعل، بدلا من الرجوع إلى أفكار، ومشاعر وأفعال الآخرين". هذا فى حين أن ثقافات شرق آسيا تؤكد على "الارتباطات الأساسية بين أفراد البشر احدهم بالآخر " و " تستلزم أن يرى المرء نفسه كجزء من علاقة اجتماعية مطوّقة " (ماركوس وكيتاياما 1991، ص 226، ص 227). التناقض الثقافى ينتج عنه تفسيرات مختلفة للذات، بمعنى وجود الذات المستقلة فى الثقافات الغربية ووجود الذات هى فى اعتماد متبادل فى ثقافات شرق آسيا.

تمايز تفسيرات الذات فى الثقافات ينتج عنه إختلاف ملحوظ فى العمليات السيكولوجية بين الثقافات الغربية وثقافات غرب آسيا. (ماركوس وكيتاياما1991). إحدى المقاربات لفهم تفسيرات الذات المختلفة هى بدراسة الإختلاف الثقافى فى البنية

السيكولوجية للذاكرة المصاحبة للذات والآخرين. استخدم السيكولوجيون مهمة فيها مرجعية للذات (روجرز وآخرون1977) وذلك لبحث ما إذا كان الأفراد موضع الدراسة يستطيعون تذكر المعلومات حول الذات والآخرين تذكرا يتساوى فى الحالين. فى هذه المهمة يقدم للأفراد موضع الدراسة نعوت لسمات شخصية ويطلب منهم الحكم بما إذا كانت إحدى السمات ملائمة لأن تصف الذات أو الآخرين. بعد هذه المهام للحكم على السمات أعطى للأفراد موضع الدراسة اختبار"مفاجئ" للذاكرة قُدم لهم فيه السمات القديمة وكذلك سمات جديدة وطلب منهم الحكم على الكلمات القديمة إزاء الجديدة. كان من النتائج النمطية للدراسات السلوكية أن السمات الوصفية للذات يتم تذكرها بأفضل من السمات الوصفية للآخرين (روجرز وآخرون 1977). تلى ذلك أبحاث لاستكشاف ما إذا كانت البنية السيكولوجية لذاكرة الذات مستقلة عن أى من الآخرين بالنسبة للغربيين ولكنها عند الأسيويين الشرقيين تتداخل مع الآخرين من الأقرباء الوثيقى الصلة. فى الحقيقة، وجد كينان وآخرون (كينان وبيليت 1980) أن أفراد الدراسة الأمريكيين أظهروا أداء للإدراك بالنسبة لحالة مرجعية الذات على نحو أفضل مما فى حالة الوالدين. فى تباين مع ذلك أظهر زو وزانج (2002) أدلة على أن أفراد الدراسة الصينيين تذكروا جيدا بالدرجة نفسها نعوت السمات التى ترتبط بالذات وبالأم فى مهمة للحكم على السمات. تطرح هذه الملاحظات أن محتويات البنية السيكولوجية للذات تختلف جوهريا فيما بين الأمريكيين والصينيين وذلك فى أن الذات الأمريكية تستبعد الآخرين حتى إذا كانوا من الأقرباء الوثيقى الصلة، بما يتسق مع أسلوب الذات المستقلة، فى حين أن الذات الصينية تتضمن، جزئيا على الأقل، الآخرين من الأقرباء الوثيقى الصلة، بما يتفق مع أسلوب ذات فيه اعتماد متبادل.

تأثير الثقافة على مفهوم الذات يذهب إلى ما يتجاوز الاختلاف بين أسلوبى الذات الأمريكى والشرق أسيوى و عمليات المعالجة المعرفية المتعلقة بالذات. فى حين يعتقد معظم الفلاسفة بوجود "ذات" متميزة، فإن وجهة النظر هذه عن الذات لا تؤخذ كأمر مسلم به عند كل المجتمعات البشرية. نجد بوجه خاص، أن الناس من اصحاب الإيمان الدينى الخاص لديهم مفاهيم للذات تختلف اختلافا جذريا. وكمثل، فى حين يتم تقبل فرض الحس المشترك بأن الذات كيان إمبريقى، فإن المسيحية تضع تأكيدا قويا على توقع وقوع طارئ عارض للبشر والاعتماد على الرب : لقد تم صنعنا ويتم إنقاذنا بواسطة الرب ونحن نعكس خيراته. لإلقاء ضوء كاشف على العلاقة بين الإنسان والرب، تؤيد المسيحية إنكار الذات حيث تؤخذ على أنها مخلوقة وترتكب الخطيئة وذلك حتى

تستسلم تماما للرب (بيرنز 2003؛ تشنج 1984، لين 2005). بالإضافة، حتى ينمو المرء فى مشابهة للرب، لابد له من أن يدرك اتصافه هو نفسه بأنه "لاشئ" وأن يتابع السعى الروحانى للتسامى بالذات. إحدى نتائج تأثير وجهة النظر هذه فى الذات هى أنها تغيّم على تبين الحد بين الذات والآخرين، ذلك أنه عندما يقال للمرء أنه لاشئ فإن هذا قد يضر بمتانة مالدى المرء من مفهوم للذات ولهوية الذات، كما أن إنكار الذات قد يؤدى إلى ضعف التمييز بين الذات والآخرين. المعتقدات المسيحية عن العلاقة من بين الذات والرب قد ينتج عنها تأثير قوى فى الأسلوب المعرفى للمعالجة المتعلقة بالذات. مثال ذلك أن الإلزام بأن " كل واحد منا سيعطى حسابا عن نفسه للرب " (أهل رومية 12:14) يؤكد على الحكم على الذات من وجهة نظر الرب وليس من وجهة نظر المرء. هذه الآراء المتفرقة عن الذات قد نتج عنها ضغط هائل على عقول وسلوك المؤمنين (سبيلكا وآخرون 2003).

يمكن العثور على آراء مماثلة عن طبيعة الذات فى البوذية. من الأمور المحورية فى الكثير من الفكر البوذى فكرة أن التحقق الإنسانى يأتى من خلال تسامى الذات. البوذيون ينتقدون وينبذون مفهوم الذات التى تعتبر كيانا ثابتا بلا تغير عبر الزمن وينتصب خارج الخبرة الذاتية. تفكير البوذيين المتطرفين عن الذات هو أنه لا توجد فى الأساس من الخبرة ذات ثابتة مستقلة، أو بكلمات أخرى " لايوجد كيان جوهرى فى الأساس من ذلك التدفق من الخبرة الذى يشكل حياة الشخص" (ماك دانيال 1987، ص 219). هذا المفهوم عن الذات وهم. البوذيون من طائفة زن يستخدمون عبارة "الذات الحقيقية" لوصف خبرة المرء "المباشرة" فى الوقت الحالى ومجال الخبرة المباشرة التى تجرى "بدون تفكير". الذات الحقيقية "ليست الكيان الذى يُنكّر فى مبدأ اللاذات، وهى بدلا من ذلك الحقيقة التى تتأكد بمجرد إدراك اللاذات" (ماك دانيال، 1987، ص 221).

على الرغم من أن الأختلاف المهم فى مفاهيم الذات بين الثقافات المختلفة (الثقافات الغربية إزاء ثقافات شرق آسيا، والمسيحية إزاء البوذية) هو اختلاف قد لاحظه وناقشه الفلاسفة والسيكولوجيون لمدة قرون، إلا أنه حتى الآن لم يجر أى بحث سلوكى لاستكشاف الأختلاف بين الأفراد ذوى المعتقدات الدينية المختلفة بالنسبة للميكانزمات المعرفية التى فى الأساس من المعالجة المتعلقة بالذات، ولا يُعرف إلا القليل عن تأثير النتائج المحتملة للمعتقدات الدينية فى الميكانزمات المعرفية - العصبية التى تسهم فى عمليات المعالجة المتعلقة بالذات.

13.3 الميكانزمات العصبية الموجودة فى الأساس من عملية المعالجة بالمرجعية الذاتية

بما أن معرفة - الذات تلعب دورا محوريا فى سلوكيات البشر الاجتماعية، فإن فهم الأسس العصبية للمعالجة المتعلقة بالذات قد أصبح مؤخرا موضوعا ساخنا فى دراسات علم الأعصاب الاجتماعى المعرفى. إحدى المقاربات لهذه القضية هى إجراء مسح لأفراد الدراسة باستخدام التصوير بالرنين المغناطيسى الوظيفى (ر م و) " وذلك أثناء أدائهم لمهمة بمرجعية ذاتية (روجرز وآخرون 1977). دراسات تصوير المخ تعيّن النشاط العصبى الخاص بالمعالجة بالمرجعية الذاتية على أنه تزايد تنشيط متعلق بالحكم على سمة الذات وعلاقته بالحكم على سمة لشخص مشهور. تبين من عدد من الدراسات أدلة على أن الجزء البطنى من قشرة مقدم الجبهة الإنسية و قشرة الخصر الأمامى حول الركبى يظهران زيادة فى النشاط المصاحب للحكم على الذات (فوساتى وآخرون 2003؛ كيلى وآخرون 2002؛ ماكرى وآخرون 2004؛ موران وآخرون 2006؛ زو وآخرون2007). أُجرى المزيد من الأبحاث لاستكشاف الدور الوظيفى للجزء البطنى من قشرة مقدم الجبهة الإنسية فى المعالجات المتعلقة بالذات. وكمثل، فإن دارجمبو وآخرون (2005)، وجدوا أن زيادة تدفق الدم فى هذه القشرة لها علاقة ارتباط بكمية الأفكار حول الذات (كما تقاس بإستخدام تقييم ذاتى). وجد موران وآخرون أيضا (2006) أن النشاط فى الجزء البطنى من قشرة مقدم الجبهة الإنسية يتزايد بأسلوب خطى مع تزايد مايوجد من علاقة الذات بالنسبة للسمات الشخصية. تطرح هذه النتائج لتصوير المخ أن هناك دورا حاسما للجزء البطنى من قشرة مقدم الجبهة الإنسية فى تشفير ما للمنبهات من علاقة بالذات.

وجد باحثون آخرون أن المنطقة الظهرية من قشرة مقدم الجبهة الإنسية لها دور أيضا فى عملية المعالجة المتعلقة بالذات عندما يكون من المطلوب تقييمات بالمرجعية الذاتية. الحكم على الطريقة التى تؤدى بها إحدى الصور إلى ما يشعر به أفراد الدراسة، فيه تشغيل للجزء الظهرى من القشرة له علاقة بالحكم على ما إذا كانت الصورة تصف مشهدا داخل أحد المبانى "indoors" (جوزنارد وآخرون 2001). تقييم تخيل الفرد الخاص لموقع أو لشخص يشرك أيضا الجزء الظهرى من قشرة مقدم الجبهة الإنسية (زيست وآخرون 2002). هذه النتائج عندما تؤخذ معا تدل على أنه بالرغم من أن الأجزاء البطنية والظهرية لقشرة مقدم الجبهة الإنسية تكون مضمنة فى عملية المعالجة بالمرجعية الذاتية، إلا أنه يبدو أنه الجزء البطنى يهيمن على تشفير الإرجاع للذات بالنسبة للمنبهات، فى حين يبدو أن الجزء الظهرى من هذا القشرة يعمل كوسيط لإعادة تقدير وتقييم المنبهات المتعلقة بالذات (نورثوف وآخرون 2006).

13.4 التـأثير الثقـافى فـى الأسـس العصـبية لعمليـة المعالجـة بالمرجعية الذاتية

فى حين أظهرت الأبحاث السيكولوجية الاجتماعية أدلة وافرة على أن أسلوب الذات يتأثر بقوة بالثقافات، إلا أنه بقى من غير المعروف ما إذا كان هذا التـأثير يقـتصر عـلى مناطق من السـلوكيات الاجتماعيـة والأسـاليب المعرفيـة أو أنـه ربمـا يمتـد إلى العمليـة العصبية المتعلقة بالذات. وكمثل فإن الأفراد فى الثقافات الغربية ينحون إلى أن يتميـزوا بخصائص بأسلوب مستقل للـذات، بيـنما الأفـراد فى ثقافـات شرق آسـيا ينزعـون إلى أن يظهـروا أسـلوبا للـذات فيـه اعـتماد متبـادل. هـل هـذا الاخـتلاف الثقـافى فى البنيـة السيكولوجية للـذات ينشـأ عـن أسـس عصـبية متميـزة تكـون فى الأسـاس مـن عمليـة المعالجة المتعلقـة بالـذات فى الجماعـات الثقافيـة المختلفـة ؟ تطـرح دراسـتنا الحديثـة لتصـوير المـخ أن هنـاك تـأثير ملحـوظ للثقافـات فى الغـرب وفى شرق آسـيا فى التمثيـل العصبى للذات (زو وآخرون 2007).

القضية الحاسمة التى يتناولها هذا البحث، هـى أنـه بالتسـليم بـأن تمثيـل الـذات ينفصل عن تمثيل الآخرين فى الثقافات الغربية فى حين أن تمثيـل الـذات يتـداخل جزئيـا مع تمثيل الآخرين فى ثقافات شرق آسيا (ماركوس وكيتايامـا 1991)، فـإن هـذه القضـية تدور هكذا حول ما إذا كان هناك اختلاف ثقافى موازى لـذلك فى مفهـوم الـذات يمكـن ملاحظته فى القاعدة العصبية التى تكمن فى الأساس من تمثيل الذات. لبحث ذلك أجرى زو وآخرون (2007) بحث مسح لغربيين يتكلمون بالإنجليزية (بما فى ذلـك بريطـانيون، وأمريكيون، وأستراليون، وكنديون)، ومسح لأفراد صينيين، وذلك باسـتخدام التصـوير ب (رمو) بالرنين المغناطيسى الوظيفى، بيـنما كـان المسـاهمون فى الدراسـة يحكمـون عـلى نعوت لسمات شخصية تتعلق بالذات، أو الأم، أو شخصـية عامـة. الأسـاس المنطقـى فى ذلك هو أنه على الرغم من أن المسـاهمين الغـربيين أصـحاب النظـرة المسـتقلة للـذات يستخدمون الجزء البطنى من قشرة مقدم الجبهة الإنسية ليمثل فقط الذات (هيذرتون وآخرون 2006)، فإن المساهمين الصـينيين أصـحاب الـذات المتصـفة بـالاعتماد المتبـادل يرجح أنهم يستخدمون هذه المنطقة من المخ لتمثل معا الذات والآخرين من الأقـارب الوثيقين مثل أمهاتهم.

أكدت نتـائج تصـوير (رمـو) أن النشـاط فى الجـزء البطنـى مـن قشرة مقـدم الجبهـة الإنسية المصاحب لحكم الذات يكون أكثر بالمقارنة مع مـا يحـدث عنـد الحكـم عـلى سـمة لشخصية مشهورة، وذلك عند المساهمين الغربيين وكذلك عند المساهمين الصـينيين، وهـذه

النتيجة تتسق مع ملاحظات الأبحاث السابقة (كيلى وآخرون 2002؛ هيذرتون وآخرون 2006). بالإضافة، فإنه بما يتفق مع بحث هيذرتون وآخرون (2006)، وجد زو وآخرون (2007) أن أحكام الذات عند أفراد البحث الغربيين أحدثت تنشيطا لقشرة الجزء البطنى من مقدم الجبهة الإنسية أقوى عما بالنسبة لحكم الأم، الأمر الذى يطرح أن نشاط الجزء البطنى من هذه القشرة خاص بتمثيل الذات. ومع ذلك فإنه بالنسبة للأفراد الصينيين. فإن التباين بين الحكم على الذات إزاء الحكم على الأم لم يظهر تنشيطا للجزء البطنى من هذه القشرة بينما أدت أحكام الأم إلى توليد نشاط معزز لقشرة مقدم الجبهة الإنسى بالمقارنة بالحكم على سمة لشخصية مشهورة. يبدو أن تمثيل الأم عند الصينيين لايمكن تمييزه عن تمثيل ذواتهم بلغة من نشاط الجزء البطنى من قشرة مقدم الجبهة الانسية، الأمر الذى يدل على أن الأفراد الصينيين يستخدمون الجزء البطنى من هذه القشرة ليمثل معا الأم والذات. بينما تطرح الدراسات الاجتماعية السيكولوجية أن الثقافات تخلق طرائق معتادة لمعالجة المعلومات المتعلقة بالذات والأفراد الآخرين المهمين للمرء (ماركوس وكيتاياما 1991)، فإن نتائجنا بتصوير (رمو) تدل على ان هذه العمليات المعرفية المعتادة مصحوبة بعمليات عصبية موازية يمكن اكتشافها.

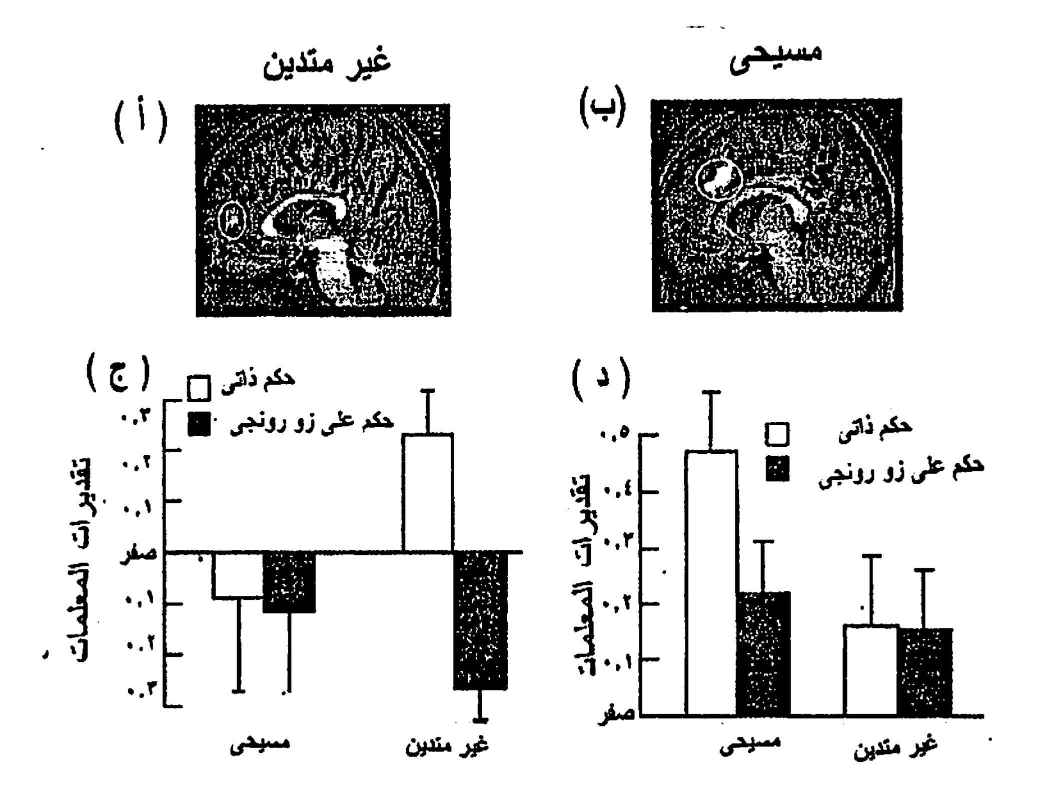
13،5 النتائج العصبية للإيمان المسيحى فى عملية المعالجة بالمرجعية الذاتية

بين زو وآخرون (2007) أدلة على أن الاختلاف فى تفسيرات الذات بين الثقافات الغربية وثقافات شرق آسيا تنتج عنها عمليات عصبية متمايزة بالنسبة للذات والآخرين فى الجزء البطنى من قشرة مقدم الجبهة الإنسية، ولهذا السبب فربما يسأل المرء عندها عما إذا كانت الثقافات الدينية تؤثر على نحو مشابه فى الأسس العصبية التى فى الأساس من عملية المعالجة بالمرجعية الذاتية. كما ذُكر أعلاه، هناك فارق جوهري بين مفهوم الذات ومعرفة الذات فيما بين المسيحيين والأفراد غير المتدينين. ما هى النتائج العصبية التى تترتب على الإيمان المسيحى والممارسة المسيحية بالنسبة للعمليات المعرفية - العصبية للذات ؟ يمكن الإجابة عن هذا السؤال بدراسة ما إذا كان المسيحيون والأفراد غير المتدينين يستخدمون أسسا عصبية متميزة فى عمليات المعالجة المتعلقة بالذات. لتناول هذه القضية أجرينا مؤخرا مسحا لمجموعتين من المساهمين (14 من غير المتدينين و 14 مساهما من المسيحيين الصينيين، واستخدم تصوير(رمو) أثناء أداء المساهمين لمهام من الحكم على سمات شخصية فيما يتعلق بالذات أو شخصية مشهورة (هان وآخرون 2008).

وضعنا فرضية بأن ما للمسيحية من سعى روحانى فريد وممارسة فريدة ربما تترتب عليه نتيجتين سيكولوجيتين. الأولى أنه عندما ينكر المرء نفسه ليعيش حياة روحانية كما أمر يسوع فإن هذا قد يؤدى إلى اضعاف عملية تشفير المنبهات باعتبارها بمرجعية ذاتية. ثانيا، تأكيد تقييم الذات من وجهة نظر الرب قد يؤدى إلى تقوية العملية التقييمية لمنبهات المرجعية الذاتية. النتائج العصبية الممكنة المتعلقة بهذه الأساليب المعرفية الفريدة قد تكون إذن، أن النشاط العصبى الذى يعمل وسيطا لعملية تشفير المنبهات على أنها بمرجعية ذاتية عند الجانب البطنى لقشرة مقدم الجبهة الإنسية، هذا النشاط قد يصيبه الضعف عند المسيحيين بالمقارنة لما عند غير المتدينين. وبالاضافة، فإن النشاط العصبى الموجود فى الأساس من عملية التقييم لمنبهات المرجعية الذاتية فى الجانب الظهرى من قشرة مقدم الجبهة الإنسية نشاط قد يتعزز عند المسيحيين.

بما يماثل الأبحاث السابقة (كيلى وآخرون 2002؛ زو وآخرون 2007) قدرنا أنشطة المخ المصاحبة لعمليات معالجة المرجعية الذاتية وذلك باستخدام مهام بمرجعية ذاتية. أجرى مسح للمساهمين باستخدام تصوير (رمو) أثناء تقديم نعوت سمات شخصية يطلب منهم أن يحكموا بما إذا كان النعت ملائما لوصف الذات أو وصف شخصية عامة (رئيس الوزراء الصينى السابق زو - رونجى). النشاط العصبى الذى يعمل كوسيط للمعالجة بالمرجعية الذاتية يتم الاستدلال عليه بواسطة زيادة التنشيط المرتبطة بالاحكام الذاتية مقارنة بالنسبة للأحكام المختصة بالآخرين. بعد المسوح الوظيفية والتشريحية أعطى للمساهمين اختبار تعرف "مفاجئ" للذاكرة. "أرقام قياس ذاكرة التعرف سجلت كمؤشر سلوكى لعملية المعالجة بالمرجعية الذاتية.

أظهرت بياناتنا السلوكية أن هناك ذاكرة فائقة لنعوت سمات المرجعية الذاتية بالمقارنة بتلك المتعلقة بالآخرين وذلك عند المساهمين غير الدينيين هم والمسيحيين معا. يبدو ان المساهمين فى بحثنا أظهروا تعزيزا فى إحكام وتنظيم المعلومات المتعلقة بالذات بصرف النظر عن المعتقدات الدينية. حتى نعين الأسس العصبية التى تساهم فى عملية المعالجة بالمرجعية الذاتية عند المساهمين المسيحيين والمساهمين وغير المتدينين، أجرينا تحليلا لخرطنة معلمات احصائية لكل المخ، للمقارنة بين الأحكام الذاتية



شكل 13،1 زيادة تنشيطات المخ المصاحبة لأحكام ذاتية. رسوم توضيحية لنتائج تصوير (رمو) عند هان وآخرين (2008). (أ) زيادة تنشيطات المخ المصاحبة للحكم الذاتى بالمقارنة للأحكام على زو رونجى، وقد تم تعيينها فى الجزء البطنى من قشرة مقدم الجبهة الإنسية فى المساهمين غير المتدينين. (ب) زيادة تنشيطات المخ المصاحبة للحكم الذاتى بالمقارنة بالأحكام على زو رونجى وقد تم تعيينها عند المساهمين المسيحيين فى الجزء الظهرى من قشرة مقدم الجبهة الانسية.(ج) تقديرات المعلمات لكثافة الإشارة فى الجزء البطنى من قشرة مقدم الجبهة الإنسى المرتبطة بالأحكام الذاتية والأحكام على زو رونجى عند المساهمين غير المتدينين والمسيحيين. كثافة الإشارة فى الجزء البطنى من هذه القشرة كانت عند المساهمين غير المتدينين فى الحالات المصاحبة للأحكام الذاتية أكبر إلى حد له قدره مما فى حالة الأحكام على زو رونجى، ولكن هذا لم يوجد عند المساهمين المسيحيين. (د) تقديرات المعلمات لكثافة الإشارة فى الجزء الظهرى من قشرة مقدم الجبهة الإنسية المرتبطة بالأحكام الذاتية والأحكام على زو

رونجى عند المساهمين غير المتدينين والمسيحيين. كثافة الإشارة فى الجـزء الظهـرى مـن هذه القشرة كانت عند المساهمين المسيحيين فى الحالات المصاحبة لأحكـام الـذات أكـبر إلى حد له قـدره عـن الأحكـام عـلى زو رونجـى، ولم يوجـد ذلـك عنـد المسـاهمين غـير المتدينين.

الذاتية والأحكام على زو رونجى عند مجموعتى الأفـراد المسـاهمين. كشـف ذلـك عن زيادة تنشيط لها قدرها فى الجزء البطنى من قشرة مقدم الجبهة الإنسـية تصـاحب الحكم الذاتى عند المساهمين غير المتدينين.

(BA 10/12. the Talairach coordinetes of activation centre are 2,53,7, (شكل 13،1)

ومع ذلك فلقد لوحظ زيادة تنشـيط فى الجـزء الظهـرى مـن قشرة مقـدم الجبهـة الإنسية مرتبطة بالحكم الذاتى عند المساهمة المسيحيين.

(BA 9/32, centered at 8, 27,3 and – 6, 32, 24).

لزيادة التأكيد على أن المساهمين المسيحيين والمساهمين غير المتدينين قد استخدموا بنيانات عصبية متميزة فى مهمـة المرجعيـة الذاتيـة، أجرينـا حسـابا لتقـديرات معلميـة لكثافة الإشارة المتعلقة بالأحكام الذاتيـة و الحكـم عـلى زو رونجـى فى كـل مـن الجـزء البطنى والظهرى لقشرة مقدم الجبهة الإنسية، وذلك حتى نقارن النتائج من مجموعتى الأفراد موضع الدراسة. أجرى تحليل متكرر لقياس التغاير مع المساهم (غير المتدين إزاء المسـيحى) ومـع الحكـم (الـذاتى إزاء الحكـم عـلى زو رونجـى) باعتبـارهما المـؤثران الرئيسيان، وبيّن التحليل تفاعلا له مغزاه بين الحكم والمساهم، بما يطرح تنشيطا متفرقا فى الجزء البطنـى مـن قشرة مقـدم الجبهـة الإنسـية مـرتبط بانفصـال الأحكـام الذاتيـة وأحكام زو رونجى بين المجموعتين المساهمتين. أجريت اختبارات (تى، t) بعينـة واحـدة وأكدت أن كثافة إشارة الجزء البطنى من قشرة مقدم الجبهة الإنسية أكبر بمـا لـه قـدره فى أحكام الـذات عـما فى أحكـام زو رونجـى عنـد المسـاهمين غـير المتـدينين، ولكنهـا لا تختلف بين الحكمين عند المسيحيين. أجرى تحليل مماثل لكثافـة الإشـارة كـما حسـبت للجزء الظهرى من قشرة مقدم الجبهة الانسية، وكشف التحليل أيضا عـن تفاعـل بقـدر يعتمد عليه بين الحكم والمساهم. اختبارات (تى) بعينة واحدة أكـدت أن كثافـة إشـارة الجزء الظهرى من هذه القشرة أكبر بالنسبة لحكم الذات عـما بالنسـبة لحكـم زو عنـد

المسيحيين، ولكنها لا تختلف فى نوعى الحكم بالنسبة للمساهمين غير المتدينين. تدل هذه النتائج على أن المساهمين المسيحيين استخدموا الجزء الظهرى من قشرة مقدم الجبهة الإنسية لتمييز الذات عن الآخرين فى مهام الحكم على السمات، فى حين أن المساهمين غير المتدينين قد استخدموا الجزء البطنى من هذه القشرة لتمييز الذات عن الآخرين عند الحكم على السمات الشخصية.

تدل هذه النتائج بأنه على الرغم من أن الأداء السلوكى عند المساهمين المسيحيين هم وغير المتدينين يُظهر ميزة للذات فى ذاكرة نعوت السمات، إلا أن العملية العصبية للحكم على سمات الذات تختلف جوهريا بين الجماعات المساهمة. دراسات تصوير المخ السابقة قد ربطت عمليات المعالجة بمرجعية الذات فيما يتعلق بالسمات الشخصية مع نشاط الجزء البطنى من قشرة مقدم الجبهة الإنسية (دارجمبو وآخرون 2005، هيذرتون وآخرون 2006؛ كيلى وآخرون 2002؛ ماكرى وآخرون 2004؛ زو وآخرون 2007) الذى يسهل عملية العلاقة الذاتية للمنبهات (موران وآخرون 2006). على أن نتائجنا باستخدام تصوير (رمو) توفر أول نموج من أدلة علم الأعصاب على أن نشاط الجزء البطنى من قشرة مقدم الجبهة الإنسية المرتبط بالحكم الذاتى قد تم التخلص منه عند المساهمين المسيحيين. هذه هى أو نتيجة عصبية تترتب على تأثير المعتقدات والممارسة المسيحيين فى عملية المعالجة بالمرجعية الذاتية، بمعنى أنه حدث إضعاف لعملية تشفير منبه العلاقة بالذات. إضافة لذلك لاحظنا عند المساهمين المسيحيين زيادة نشاط الجزء الظهرى من قشرة مقدم الجبهة الإنسية المرتبط بعملية المعالجة بالمرجعية الذاتية. هذه هى النتيجة الثانية العصبية التى تترتب على تأثير العقائد والممارسات المسيحية فى عملية المعالجة بالمرجعية الذاتية، أى أن المعتقدات والممارسات المسيحية تعزز العملية التقييمية للمنبهات المتعلقة بالذات من وجهة نظر الرب أساسا، وهذا يتسق مع الدور الوظيفى للجزء الظهرى من قشرة مقدمة الجبهة الإنسية فى إعادة تقدير وتقييم المنبهات المتعلقة بالذات (نورثوف وآخرون 2006) وفى الاستدلال للحالات العقلية للآخرين (جريزس وآخرون 2004؛ ميتشيل وآخرون 2005).

13.6 الاستنتاجات

مع أن من المعترف به على نطاق واسع أن المعتقدات الدينية تؤثر فى السلوكيات الاجتماعية البشرية تأثيرا جوهريا، فإن الميكانزمات المعرفية - العصبية فى الأساس من ذلك ظل فهمها ضئيلا. بالإضافة إلى دراسات التصوير العصبية الحديثة التى درست

علاقات الارتباط العصبية للخبرة الدينية (أزارى وآخرون 2001، بوريجارد وباكيت 2006)، قمنا نحن باستكشاف الاختلاف الممكن فى التشريح الوظيفى للمعرفة الاجتماعية (أى عملية المعالجة بالمرجعية الذاتية) بين المساهمين المسيحيين والمساهمين غير المتدينين. تدل نتائجنا لتصوير المخ على أن الثقافة الدينية (كالمسيحية مثلا) التى تنكر التميز الواضح للذات كما أنها تبخس بواسطة الرب قياس عملية تقييم الذات، ينتج عنها أن يكون للجزء الظهرى من قشرة مقدم الجبهة الإنسية مساهمة أقوى بالنسبة للجزء البطنى من هذه القشرة فى عملية المعالجة بمرجعية ذاتية، وهذا يوفر المزيد من الأدلة على الخواص الدينامية وخواص الحساسية للثقافة فيما يتعلق بالميكانزمات العصبية التى فى الأساس من عملية المعالجة بمرجعية ذاتية. لعل المزيد من الأبحاث سوف يستكشف ما إذا كانت خصائص العمليات المعرفية - العصبية للذات التى لوحظت فى بحثنا هى خاصة بالمساهمين المسيحيين. تثير دراساتنا أيضا أسئلة لأبحاث علم الأعصاب، أى السؤال عما يكونه مستوى البنى العصبية الذى يجب أن نعتبر عنده أمر الاختلاف الثقافى فى النشاط العصبى الكامن فى الأساس من المعرفة البشرية.

شكر هذا البحث قد دعمته المؤسسة القومية للعلم الطبيعى فى الصين (المشروع 30630025).

مراجع الفصل الثالث عشر

Azari N P, Nickel J, Wunderlich G, Niedeggen M, Hefter H, Tellmann L, Herzog H, Stoerig P, Birnbacher D, Seitz R J (2001) Neural correlates of religious experience. European Journal of Neuroscience 13:1649–1652

Banaji M R, Prentice D A (1994) The self in social contexts. Annual Review of Psychology 45:297–332

Beauregard M, Paquette V (2006) Neural correlates of a mystical experience in Carmelite nuns. Neuroscience Letters 405:186–190

Burns C (2003) "Soul-less" Christianity and the Buddhist empirical self: Buddhist- Christian Convergence? Buddhist-Christian Studies 23:87–100

Ching J (1984) Paradigms of the self in Buddhism and Christianity. Buddist-Shistian Studies 4:31–50

D'argembeau A, Collette F, Van der Linden M, Laureys S, Del Fiore G, Degueldre C, Luxen A, Salmon E (2005) Self-referential reflective activity and its relationship with rest: a PET study. Neuroimage 25:616–624

Fink G R, Markowitsch H J, Reinkemeier M, Bruckbauer T, Kessler J, Heiss W (1996) Cerebral representation of one's own past: Neural networks involved in autobiographical memory. The Journal of Neuroscience 16:4275–4282

Fossati P, Hevenor S J, Graham S J, Grady C, Keightley M L, Craik F, Mayberg H (2003) In search of the emotional self: An fMRI study using positive and negative emotional words. American Journal Psychiatry 160: 1938–1945

Grèzes J, Frith C D, Passingham R E (2004) Inferring false beliefs from the actions of oneself and others: an fMRI study. Neuroimage 21:744–750

Gusnard D A, Akbudak E, Shulman G L, Raichle M E (2001) Medial prefrontal cortex and self-referential mental activity: Relation to a default mode of brain function. Proceedings of National Academy of Sciences USA 98:4259–4264

Han S, Mao L, Gu X, Zhu Y, Ge J, Ma Y (2008) Neural consequences of religious belief on self-referential processing. Social Neuroscience 3:1–15.

Heatherton T F, Wyland C L, Macrae C N, Demos K E, Denny B T, Keley W M (2006) Medial prefrontal activity differentiates self from close others. Social Cognitive Affective Neuroscience 1:18–25

James W (1890) Principles of psychology. Henry Holt, New York

Keenan J M, Baillet S D (1980) Memory for personally and significant events. In: Nickerson R S (ed) Attention and Performance. Lawrence Erlbaum Associates, New Jersey

Keenan J P, Gallup G G, Falk D (2003) The faced in the mirror: The search for the origins of consciousness. Harper Collins Publishers Inc, New York
Keenan J P, McCutcheon B, Freund S, Gallup G G, Sanders G, Pascal-Leone A (1999) Left hand advantage in a self-face recognition task. Neuropsychologia 37:1421–1425
Kelley W M, Macrae C N, Wyland C L, Caglar S, Inati S, Heatherton T F (2002) Finding the self? An event-related fMRI Study Journal of Cognitive Neuroscience 14:785–794
Lin H (2005) Religious wisdom of no-self. In: Wu Y, Lai P, Wang W (eds) Dialogue between Buddhisms and Christianity. Zhong Hua Book Company, Beijing
Macrae C N, Moran J M, Heatherton T F, Banfield J F, Kelley W M (2004) Medial prefrontal activity predicts memory for self. Cerebral Cortex 14:647–654
Markus H R, Kitayams S (2003) Culture self and the reality of the social. Psychological Inquiry 14:277–283
Markus H R, Kitayama S (1991) Culture and the self: implication for cognition emotion and motivation. Psychological Review 98:224–253
McDaniel J (1987) Self-affirmation and ego transcendence: The encounter of Christianity with feminism and Buddhism. Buddhist- Christian Studies 7:215–232
Mitchell J P, Banaji M R, Macrae C N (2005) General and specific contributions of the medial prefrontal cortex to knowledge about mental states. Neuroimage 28:757–762
Moran J M, Macrae C N, Heatherton T F, Wyland C L, Kelley W M (2006) Neuroanatomical evidence for distinct cognitive and affective components of self. Journal Cognitive Neuroscience 18:1586–1594
Northoff G, Heinzel A, de Greck M, Bermpohl F, Dobrowolny H, Panksepp J (2006) Self-referential processing in our brain–a meta-analysis of imaging studies on the self. Neuroimage 31:440–457
Oyserman D, Markus H R (1993) The sociocultural self. In: Suls J (ed) Psychological percpectives on the self. Lawrence Erlbaum Associates Publishers, Hillsdale New Jersey
Rogers T B, Kuiper N A, Kirker W S (1977) Self-reference and the encoding of personal information. Journal of Personality and Social Psychology 35:677–688
Sui J, Han S (2007) Self-construal priming modulates neural substrates of self-awareness. Psychological Science 18:861–866
Solomon R C (2002) The big questions: A short introduction to philosophy. Harcourt Bruce Collede Publishers, Orlando Florida
Spilka B, Hood R W, Hunsberger B, Gorsuch R (2003) The psychology of religion: An empirical approach. The Guilford Press, New York
Uddin L Q, Kaplan J T, Molnar-Szakaca I, Zaidel E, Iacoboni M (2005) Self-face recognition activates a frontoparietal "mirror" network in the right hemisphere: an event-related fMRI study. Neuroimage 25:926–935
Zhu Y, Zhang L (2002) An experimental study on the self-reference effect. Sciences in China (Series C) 45:120–128
Zhu Y, Zhang L, Fan J, Han S (2007) Neural basis of cultural influence on self representation. Neuroimage 34:310–1317
Zysset S, Huber O, Ferstl E, von Cramon D Y (2002) The anterior frontomedian cortex and evaluative judgment: an fMRI study. Neuroimage 15:983–991

الفصل الرابع عشر
القيود العصبية
على النظريات التطورية للدين*

إريكا هاريس.
باتريك ماك نامارا

ملخص : المرضى المصابون بمرض باركنسون (م ب) يتعرضون لنضوب انتقائى للدوبامين فى المخ فى الجسم المخطط الجديد والمنطقة وسط الجبهية وهكذا فإنهم يوفرون نموذجا مثاليا لتقدير التأثيرات الدوبامينية الممكنة فى المعرفة والخبرة الدينيين. نستعرض هنا ثلاث دراسات خاصة أجريت فى معملنا وتركز على تقارير عن جوانب شتى من نزعة التدين فى المرضى المصابين بـ (م ب). سنجد أن (1) هناك انخفاض فى نزعة التدين المسجلة ذاتيا بين هؤلاء المرضى بالمقارنة بأفراد مجموعة التحكم الأصحاء

* E. Harris (☒)
Department of Neurology and Boston University School of Medicine, Boston VA Healthcare
System, Jamaica Plain Campus, Boston, MA. USA
e-mail: erh8x@bu.edu
E.Voland, W. Schiefenhovel (eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind And Behavior*, The Frontiers Collection, DOI 10.1007/978-3-642-00128-4_14.

من السن المماثل؛ و(2) مرضى (م ب) الذين بدأ المرض فيهم فى الجانب الأيسر (تلف فى نصف كرة المخ الأيمن)، يسجلون تفصيلات أقل فى النصوص المكتوبة لفعل الشعائر الدينية؛ و(3) المرضى المصابون ب (م ب) أقل قدرة على تذكر الخبرات الدينية والتوصل لها. تتسق نتائجنا مع النظريات التكيفية للدين التى تشير إلى أدلة على التصميم الوظيفى للمعرفة الدينية.

14،1 مقدمة

أحد الأسئلة الأساسية فى النظريات التطورية للدين هو السؤال عما إذا كان هناك أى جانب من الدين يعد تكيفا. أفضل طريقة لتعيين أن تكون إحدى السمات تكيفا هى أن يثبت عمليا علاقة إرتباط لتطور هذه السمة مع بعض سمة أخرى مرتبطة وظيفيا عبر الزمان التطورى. وكمثل، إذا أمكن إثبات أنه عندما تظهر أو تزيد نزعة التدين فى السلالة البشرية، وتظهر أيضا أو تزيد بعض سمة أخرى تكون مرتبطة بها وظيفيا، سيكون من المعقول عندها أن نسأل عما إذا كانت النزعة الدينية تعمل كوظيفة لتعزيز أو دعم السمة الثانية. إذا حدث مثلا، أن زادت النزعة الدينية عبر خطوط السلالة البشرية فى ترادف مع ابتكارات فى ممارسات الشفاء أو مع أشكال جديدة من التعاون، فإنه يصبح عندها من المعقول بأكثر أن يُربط وظيفيا بين النزعة الدينية وممارسات الشفاء المبكرة أو ممارسات التعاون. أو لضرب مثل أقل تجذرا فى التغير الثقافى، إذا حدث أن زادت فترة النوم مع حركة الأعين السريعة (REM) عبر عدد من سلالات الحيوان فى ترادف مع زيادة حجم العقدة اللوزية فى المخ وما يصحب ذلك من قدرات الذاكرة الوجدانية، فإن هذا يُزيد بما يناظر ذلك من تقوية قضية نوم REM باعتبارها حالة من التكييف فى قدرات التعليم الوجدانية المرتبطة باللوزة. توجد تكنيكات احصائية جديدة يمكن الآن أن تعين بما يعتمد عليه أمثلة من التطور المرتبط بعلاقات بينما تتحكم هذه التكنيكات فيما يخص مشكلة جالتون بعدم استقلال العينات الثقافية. يمكن الاستفادة من هذه التكنيكات، بل ينبغى الاستفادة بها، فى اختبار الفروض التكيفية للمكونات المختلفة للدين. حتى يفعل المرء ذلك، فإنه يحتاج إلى معرفة مدى كبير من الثقافات مع بيانات يعتمد عليها بشأن الممارسات الدينية وكذلك أيضا بعض المعرفة فيما يتعلق بتاريخ التطور العرقى للثقافات موضع البحث. يمكن الحصول على هذا التاريخ باستخدام تواريخ تطور اللغة العرقى المتعلق بالأمر، إلا أن هذه التكنيكات هى مرة أخرى لم يُستفد منها بعد فى دراسات تطور الدين. على

الرغم من أن التطور المرتبط بالعلاقات هو أحد أحسن الطرائق لتعيين أن إحدى السمات تعد تكيفا ممكنا، إلا أن هناك معايير أخرى تشخيصية مهمة يلزم إعتبارها أيضا. إحدى الطرائق الأخرى لإظهار أن سمة، هى تكيف أن نثبت عمليا أنها تظهر "تصميما وظيفيا".

14،1،1 ماهو التصميم الوظيفى ؟

يشير التصميم الوظيفى إلى شئ يُظهر معالم الإنجاز لسمة أو الأجزاء العاملة فى إنجاز سمة. إذا بدا أن معالم إحدى السمات تعمل معا لتنتج تأثيرا عاما يفيد الكائن الحى بطريقة ما، فإن هذه السمة إذن تظهر فيما يرجح تصميما وظيفيا. النوم يظهر تصميما وظيفا. فيما يبدو صممت معالم النوم من أجل تعويض الجسم وترميمه. النوم مصحوب بمجموعة خاصة من أنماط التنشيط وإيقاف التنشيط بالمخ وبأحداث فيزيولوجية – عصبية. بل إن النوم مصحوب حتى بأشكاله الخاصة المميزة من المعرفة. عندما يتم تنشيط النوم فإنه يتيح للحيوانات إستعادة وظائف بيوكيميائية لتدبير شئون مأواها، وإستعادة وظائف الجهاز المناعى، وبالتالى فإن النوم يمنح فائدة للحيوانات.

من المرجح أن السمة التكيفية تكون أكثر تعقدا عن السمة غير التكيفية بإعتبارها أن ملامحها لابد وأن نتشابك مع، وأن تتناول، بعض مشكلة أو بعض فرصة فى بيئة الكائن الحى. كلما زادت خصوصية تلاؤم السمة للمشكلة، زاد فيما يرجح أن تكون السمة قد صممت بواسطة الإنتخاب الطبيعى لتناول هذه المشكلة. كلما قل التلاؤم، ونقص الدليل على التصميم الوظيفى، زاد فيما يرجح أن تكون السمة موضع البحث ليست تكيفيا وإنما هى بدلا من ذلك مجرد إرتباط بالصدفة أو نتاج ثانوى من مركّب وظيفى آخر.

من المهم الإشارة إلى أن التصميم الوظيفى لايعنى أن السمة موضع البحث سوف تظهر دائما على انها السمة "الأمثل"، أو السمة "الوظيفية"، أو تخلق كائنا حيا "سعيدا". التكيفات بسبب تعقدها ، كثيرا مايكون تشغيلها غالى التكلفة. فهى تتطلب أن يعطى الكائن الحى شيئا، وأن يبذل بعض الجهد أو الطاقة للإبقاء على تشغيل السمة فى حالة جيدة. المخ مثلا، يتطلب استثمارا أيضيا هائلا من جانب الحيوان الذى "يختار" أن يبنى مخا – وكلما زاد تعقد المخ، زاد الاستثمار الأيضى، وزاد الاحتمال بأن تمضى الأجزاء الأخرى من الحيوان بدون هذا الاستثمار. المخ بدوره يخلق للحيوان كل أنواع الفرص وكل أنواع التكاليف الجديدة.

بل أن التكيفات البالغة فى أساسيتها ربما لا تبدو حتى بـالضرورة مفيـدة للحيـوان. الحمى مثلا، تؤدى لخلق كائن حى بالغ الشعور بالضيق، لايكـاد يسـتطيع الحركـة او الدفاع عن نفسه. ومع ذلك فـإن الحمـى تنقـذ الحيـاة بـأن تجعـل مـن الصـعب عـلى الجراثيم المرضية أن تزدهر داخل العائل. كلما زاد إرتفاع الحمى، أصبحت أكثر فعاليـة، إلا أنـه عنـد درجـات الحـرارة الأعـلى، يمكـن للحمـى أن تـؤدى إلى الهـذيان والإنهيـار الفيزيولوجى. بل إن الحميات حتى عند درجات الحرارة الأقل إرتفاعا تستطيع أن تقتل الحيوانات المنوية، وبالتالى بنتج عنها عقم مؤقت عند الذكور. لـدينا هنـا تكيـف ينـتج عنه مباشرة تلف لمدى زمنى قصير فى الصلاحية (اللياقة) التكاثرية ! وبالمثل، فإن النزعة الدينية قد يبدو أحيانا انها تسبب خللا وظيفيا، ولكنهـا مـع ذلـك قـد تكـون تكيفـا إذا أمكن إظهار أنها تبنى وجود تصميم وظيفى وأنها تفيد الفـرد عـلى المـدى الطويـل (أو بدقة أكثر أنها أفادت أسلافنا). فيما يتعلق بالنزعة الدينيـة هنـاك عـدد مـن الدراسـات التى تتلاقـى فى أن تبـين أن النزعـة الدينيـة تعمـل كتـأثير فيـه وقايـة للصـحة العقليـة والبدنية - على الأقل بالنسبة لبعض الأمراض (موسـيك وآخـرون 2000؛ بـاول وآخـرون 2003؛ سترو بريدج وآخرين 1997؛ تاونسـند وآخـرون 2000). فـيما يبـدو فـإن النزعـة الدينية أيضا تعزز السلوكيات المفيدة للمجتمع والسلوكيات التعاونية. هكذا فإن هناك حججا معقولة تُذكر فيما يتعلق بفائدة النزعة الدينية لصلاحية الفـرد. ومـع ذلـك، لـن نتابع هنا هذا الخط من البحث. بدلا من ذلك سوف نضع حاليا بين قوسين مـا للنزعـة الدينية من تأثيرات فى الأفراد ونركز بدلا من ذلك على مسألة التصميم الوظيفى.

14،1،2 كيف ننظر إلى تصميم سمة مثل النزعة للتدين ؟

هناك العديد من الأدوات والتركيبات السيكومترية التى تعيّن سمة يوثق بأمرها ويمكـن على نحو معقول أن تسمى بأنها "نزعة دينية" (هيل و هود 1999). نحن نريد أن نعرف ما إذا كانت هذه السمة تظهر معالم تصميم وظيفى. كيف تفعل ذلـك ؟ الإجابـة تقـع داخـل المخ. علينا أن ننظر إلى المعمار المعرفى الخاص وميكانزمات المخ للنزعة الدينية. إذا تمكنا مـن النظر إلى المعمار المعرفى الذى يدعم النزعة الدينية لنفهم كيف يتم تنظيم النزعـة الدينيـة، فإننا عندها نستطيع أن نبدأ فى التفكير فى الدعاوى بأن سمة "النزعة الدينيـة" تعتمـد عـلى نحو غير عادى على شبكات عصبية خاصة فى المخ. وبالتالى فإننا نريـد أن ننظـر إلى علاقـات إرتباط المخ بالنزعة الدينية وأن نرى كيف يتغير التصـميم كنتيجـة للخلـل الـوظيفى للمـخ. قبل أن نمضى لأبعد، سوف نصف ما نعنية "بالنزعة الدينية ".

14،1،3 تعريف النزعة الدينية

لو لخصنا ما ورد فى مئات من الدراسات السيكومترية عن النزعة الدينية (هيل وهود 1999)، سنجد أن النزعة الدينية يمكن تفسيرها تفسيرا مفيدا بأنها تتكون من ثلاثة عناصر أساسية. أول عنصر مكوّن هو افتراض وجود الإيمان بالعوامل الفعالة فوق الطبيعية. الإيمان هو الميكانزم المعرفى الذى يتيح لنا أن نفترض وجود العوامل فوق الطبيعية، وأن نفكر فيها، وأن نفترض أن لها "عقولا" مثل عقلنا وأنها يمكن الإتصال بها. العنصر المكون الثانى هو الميل إلى أداء الشعائر من أجل إتخاذ علاقة مع تلك العوامل فوق الطبيعية. أما العنصر المكون النهائى فهو الخبرة، أو حالة الوعى، التى تنتج من الإيمان الفعلى بالعوامل فوق الطبيعية وأداء الشعائر. خبرة النزعة الدينية متميزة وتنتج عن توليفة من مناطق ووظائف مختلفة للمخ.

هل من الممكن ان كل عنصر من العناصر المكونة لتعريفنا له تحقق منفصل فى المخ ؟ من المحتمل أن يكون الأمر كذلك لأن هناك فيما يرجح شبكات مختلفة تدعم هذه السلوكيات. سوف نركز على العنصر الثالث للنزعة الدينية - القدرة على إسهام الدين فى الخبرة. سنطرح أدلة تطرح أن هذه العملية كعنصر مكون قد تقل فى حالات (م ب) فى حين أن القدرة على إفتراض وجود العوامل فوق الطبيعية وعلى أداء / فهم الشعائر تظل نسبيا سليمة.

14،2 برنامجنا فى البحث

14،2،1 لماذا ندرس مرضى حالات مرض باركنسون (م ب) ؟

مرض باركنسون اعتلال يتزايد فيه تفسخ الأعصاب ويستمر مساره بطول مدى الحياة لما يقرب من 30 سنة بعد بدايته (آرسلاند وكارلسن 1999). تقل بروزات الدوبامين من المادة السوداء إلى العقد القاعدية وقشرة مقدم الجبهة. النشاط الدوبامينى فى القشرة الوسطى أمر حاسم للحصول على فوائد من الخبرات. بدون هذه القدرة، ينبغى أن تقل الجوانب المفيدة للخبرة الدينية، وبالتالى فإن مرضى (م ب) ينبغى أن يكن لديهم ميل أقل تجاه التدين. العلامة المميزة لمرضى (م ب) هى فقدان الخلايا فى المادة السوداء التى تنتج عصبونات الدوبامين وفقدانها فى المنطقة البطنية السقيفية التى تنتج أيضا عصبونات الدوبامين. هذان النوعان من عصبونات المادة السوداء والمنطقة البطنية السقيفية كلاهما لديهما بروزات فى قشرة مقدم فص الجبهة.

بدون هذه البروزات الدوبامينية لا تؤدى قشرة مقدم الجبهة وظيفتها طبيعيا، ويُظهر المرضى خللا وظيفيا فى قشرة مقدم الجبهة مثل السلوكيات غير الملائمة اجتماعيا، وفساد قدرات الحكم والتخطيط، و وجود نظرية فاسدة عن العقل، الخ. (ماكنامارا وآخرون 2006 (أ)، 2006 (ب)، و 2006 (ج)، 2006 (د)، 2008، 2007). نحن مهتمون بما إذا كان الخلل الوظيفى فى هذه الشبكات الدوبامينية المخططة فى منطقة مقدم الجبهة يستطيع أن يؤثر انتخابيا فى النزعة الدينية.

من المهم للغاية أن (م ب) مصاحب بمنطقة وظيفية محددة فى المخ : يحدث تلف فى شبكات الدوبامين بالمنطقة السوداء المخططة والقشرية الوسطى وذلك فى الداخل من العقد القاعدية والمسارات الصاعدة الدوبامينية التى تبرز فى فصوص مقدم الجبهة.

يضاف إلى ذلك أن (م ب) هو مرض لاسمترى، على الأقل فى بدايته - إما أن يعانى المريض من نضوب الدوبامين فى المخ الأيسر أو فى المخ الأيمن مع ظهور أعراض حركية تنبثق بأقصى طريقة درامية فى الجانب المضاد لجانب إصابة المخ. إذا كان بدء أعراض (م ب) عند المريض فى الناحية اليمنى سيكون هناك عجز فى مقدار الدوبامين فى المخ الأيسر؛ وإذا كان لدى المريض بداية (م ب) من النوع الأيسر، سيكون هناك عجز للدوبامين فى المخ الأيمن. نتيجة لذلك نستطيع تقييم إسهام نصف الكرة الأيمن والأيسر فى نزعة التدين بأن نفحص هؤلاء المرضى.

على الرغم من أن مرضى (م ب) هؤلاء لديهم خلل وظيفى فى المخ إلا أنهم ليسوا ذهانيين ولا معتوهين، وهم لا يزالوا يستطيعون التأمل فى قدراتهم ومعتقداتهم. من الحكايات التى تستحق أن تروى أن الاكلينيكيين الذين يتعاملون مع مرضى (م ب) تعاملا يوميا قد أبدوا لنا ملاحظتهم بأنه ليس من غير الشائع بالنسبة لبعض المرضى أن "يفقدوا" دينهم فى حين أن هناك مرضى آخرون لديهم خبرة مضادة : فهم قد يتعرضوا لخبرات تحول دينى عميقة. على أن من الظاهر أن هذه المجموعة الأخيرة من الأحداث نادرة جدا.

على أى حال، فإن النقض العميق فى النشاط الدوبامينى فى مقدم المخ بين هذه المجموعة من المرضى يتيح لنا تقييم دور الدوبامين فى إنتاج الخبرة الدينية. هناك خطوط عديدة من الأدلة تطرح أن الدوبامين حاسم لانتاج الخبرة الدينية :

- الأدوية الدوبامينية تحدث بما هو موثوق به تغيرات فى الخبرة الدينية (نيكولز وتشيميل 2006)؛
- الأوهام الدينية عند مرضى الصرع، والوسواس القهرى، والشيزوفرينيا، ومرض القطبين (جنون الهوس الاكتئابى) أوهام ترتبط بحالات شاذة من إرتفاع حالات

التأثير الدوبامينية (جشونيد 1983؛ ديوهيرست وبيرد 1970؛ سيدل وآخرون 2002، تيك وأولوج 2001، كذلك فإن،

- إرتفاع قياسات التسامى الذاتى حسب قائمة كلوننجر عن الشخصية (كلوننجر وآخرون 1993)، التى تعرف بقائمة المزاج والطباع، هو إرتفاع له علاقة ارتباط بالعلامات الوراثية على الجزئ الناقل للتأثير الدوبامينى (كومنجز وآخرون 2000؛ هامر 2004).

فى تلخيص لما سبق مرضى (م ب) هم مجموعة مرضى مثالية لدراسة وتعيين علاقات الارتباط العصبية للخبرات الدينية. سنقدم الآن بيانات من ثلاث دراسات إبتدائية أجريناها على مرضانا المصابين بـ (م ب) لنوضح دور الدوبامين فى نزعة التدين وما الذى يجعل مرضى (م ب) يختلفون عن الأفراد الطبيعيين فى مجموعة التحكم. فى كل دراسة من دراساتنا إلماع إلى عنصر منفصل من العناصر المكونة لتعريف نزعة التدين الذى طرحناه فيما سبق فى هذا الفصل : الإيمان، وما هو شعائرى، والخبرة.

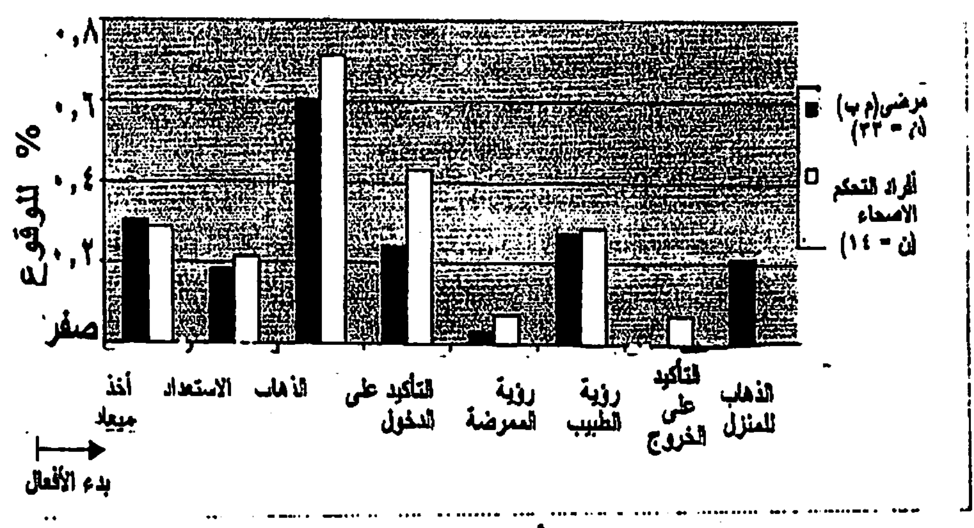
14،3 البيانات من دراساتنا

14،3،1 الدراسة الأولى التدين فى المرضى المصابين ب (م ب)

فحصت أول دراسة لنا المعتقدات الدينية فى مرضى (م ب) وفى أفراد مجموعة تحكم أصحاء ممن هم فى سن مماثل (ماكنمارا وآخرون 2006 (أ)). سئل أفراد مجموعة (م ب) وأفراد مجموعة التحكم عن معتقداتهم الدينية وأعطى لهم استبيان للروحانية يعرف باسم "المقياس الموجز متعدد الأبعاد لنزعة التدين/ الروحانية (فيتزر 1999). يُختصر اسم المقياس إلى (قمتانر). تم إنشاء مقياس (قمتانر) بواسطة لجنة من الخبراء فى الدين والصحة من معهد فيتزر والمعاهد القومية للصحة وتقدم العمر. يحوى مقياس (قمتانر)38 إفادة فى استمارات درجات قياس "ليكرت" التى تغطى (11) مجالا دينيا. يتضمن الاستبيان من الإفادات فى (قمتانر) أمثلة كالتالى، "إلى أى مدى تعتبر نفسك شخصا متدينا؟" أو "إننى أشعر بوجود الرب". كشفت النتائج عن ميل إلى الانخفاض فى مستوى الاعتقادات الدينية والتدين بين مرضى (م ب) بالمقارنة بأفراد السن الماثل فى مجموعة التحكم (أنظر ماكنامارا وآخرون 2006 أ).

14.3.2 الدراسة الثانية : النصوص المكتوبة للفعل الاجتماعى

فحصنا فى هذه الدراسة طريقة وصول مرضى(م ب) الى المعرفة الروتينية للشعائر الدينية. طلبنا من المرضى أن يخبرونا بالخطوات التى يتخذونها للذهاب إلى عيادة الطبيب، ولطلب وجبة فى مطعم، أو حضور قداس دينى، ولصنع شطيرة (ساندويتش) جيدة , من أجل أهدافنا فى هذا الفصل سوف ننظر إلى النصوص المكتوبة للفعل الاجتماعى لحضور قداس دينى والمكتوبة لفعل اجتماعى آخر واحد فقط من باب المقارنة - وهو الذهاب إلى عيادة الطبيب. الملاحق 1 و 2 فيها أمثلة على النصوص المكتوبة لزيارة عيادة الطبيب وحضور قداس دينى. نعرض بأسفل فى شكل 14،1 النسبة المئوية لأفعال أساسية نتجت عن مرضى (م ب) وأفراد مجموعة التحكم الأصحاء للذهاب إلى عيادة الطبيب.

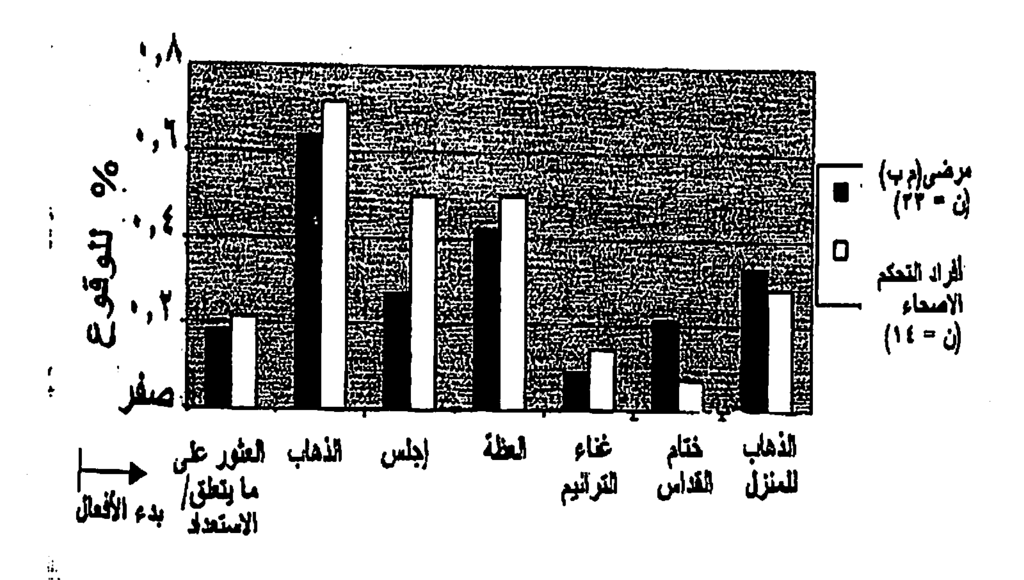


شكل 14،1 النسبة المئوية للأفعال الأساسية لزيارة عيادة الطبيب عند مرضى (م ب) وأفراد مجموعة التحكم الاصحاء. (م ب = مرض باركنسون)

يبين شكل 14،1 أن أفراد مجموعة التحكم الأصحاء منظمون بأكثر كثيرا ويقدمون أفعالا اساسية أكثر من مرضى (م ب) وذلك من أجل إنجاز الهدف الأعلى للذهاب إلى عيادة الطبيب. على أننا لم نجد أى اختلاف فى التوصل الروتينى للمعرفة بشأن الذهاب لعيادة الطبيب. ليس فى هذا أى مفاجأة لأن مرضى (م ب) يذهبون إلى عيادة الطبيب

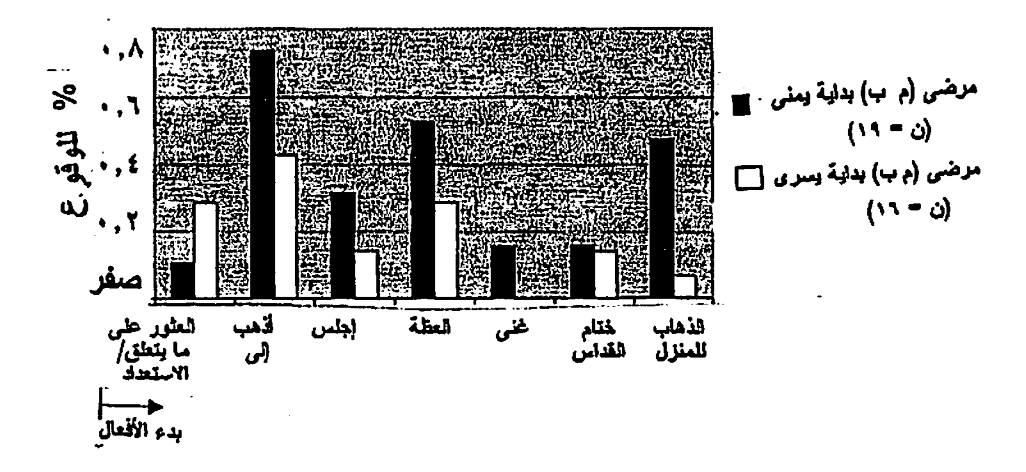
بمعدل كثير تماما. كنتيجة لذلك فإن هذا يقدم دليلا على أن مـرضى (م ب) يسـتطيعون التوصل إلى النصوص الروتينية المكتوبة. عـلى أننـا عنـدما نظرنـا إلى النصـوص المكتوبـة للذهاب إلى قداس دينى (شكل 14،2)، وجدنا أن أفراد مجموعـة الـتحكم ينـتج عـنهم باكثر الأفعال الرئيسية "للشعائر الدينية" : إجلس (مقابلة وتحية الآخـرين)، الاسـتماع / المساهمة فى القداس، وإنشاد التراتيل. فى حين أن مرضى (م ب) يجدون صـعوبات أكـثر فى هذه الأفعال.

عندما ننظر إلى النسبة المئوية من الخطوات الأساسية التى نتجت عن مرضى البداية



أفعال رئيسية

شكل 14،2 النسبة المئوية للأفعال الرئيسية للذهاب إلى قداس دينى عند مرضى (م ب) وأفراد مجموعة التحكم الأصحاء (م ب = مرض باركنسون)



شكل 14،3 النسبة المئوية للأفعال الأساسية للذهاب إلى قداس دينى عند مرضى (م ب) ببداية يمنى إزاء مرضى (م ب) ببداية يسرى. (م ب = مرض باركنسون).

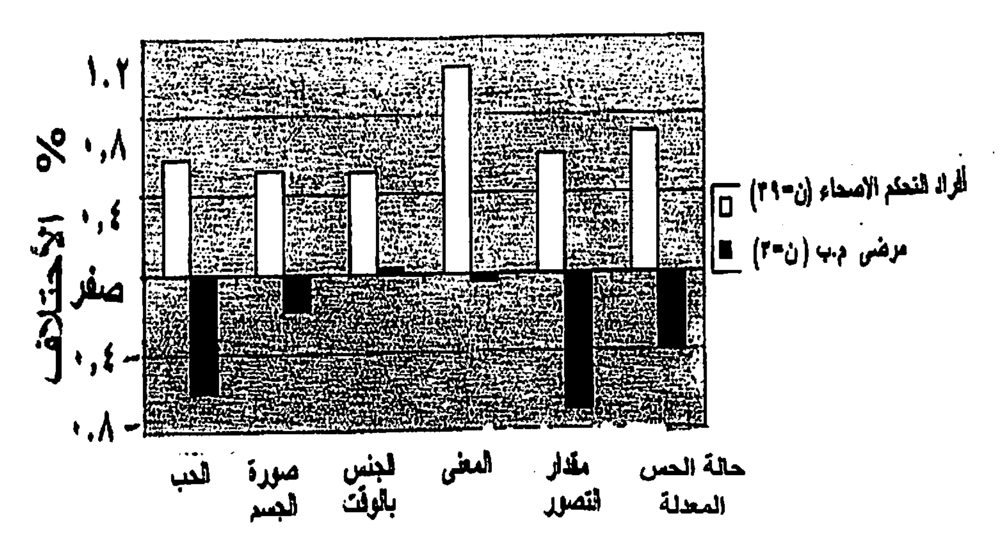
مرضى البداية اليمنى ل (م ب) إزاء مرضى البداية اليسرى وذلك حول الذهاب إلى قداس دينى، نجد أن مرضى البداية اليمنى (الخلل الوظيفى فى نصف الكرة الأيسر) نتج عنهم خطوات أساسية أكثر مما نتج عن مرضى البداية اليسرى ل (م ب) (الخلل الوظيفى فى نصف الكرة الأيمن). بالنسبة للفعل الأساسى للغناء نجد أن مرضى البداية اليسرى ل (م ب) يُسقطون تماما هذه الخطوة (شكل 14،3).

14،3،3 الدراسة الثالثة : ذاكرة الخبرات الدينية

سنناقش الآن دراستنا النهائية (التى اجريناها بالاشتراك مع ويزلى ويلدمان الحائز على الدكتوراه) وتناولت هذه الدراسة أن يُطلب من المساهمين أن يسجلوا الأنواع المختلفة من الخبرات والتعامل مع استبيان فينومينولجى يُعرف باسم قائمة فينومينولوجيا مسح الوعى (بيكالا 1991). نتيجة التعامل مع قائمة الاستبيان تُعد "توقيعا" أو بروفيلا كميا لحالة ممتدة من الوعى وهو توقيع أو بروفيل قد تأسس على المسح. ينتج التوقيع عن قدح زناد للذاكرة باستخدام عوامل حث للتذكير صممت بعناية. يُطلب بعدها من أفراد التجربة أن يملأوا قائمة فيها 53 بندا يتأسس على خبرتهم الذاتية بالحدث. ينتج عن ذلك بروفيل كمى لمحتويات ونوعية الوعى الشخصى على

مدى 26 قياسا، تجمّع في اثنى عشر بعدا رئيسيا (تـأثير إيجـابي، وتـأثير سـلبي، وتعـديل للخبرة، وتصور، وانتباه، ووعـي بالـذات، وحالـة معدلـة مـن الـوعي، وديـالوج داخـلي، وعقلانية، وتحكم في الإرادة، والذاكرة، والاستثارة). تحقق بيكالا وزملاؤه من صحة قائمة فينومينولوجيا الوعى " (بيكالا 1991) وتم اختبارها مـرات عديـدة؛ مُـد نطـاق سريـان صحتها في دراسات عديدة منذ استعمالها لأول مرة.

طلبنا في دراستنا من مرضى (م ب) والأفراد الاصحاء في مجموعة التحكم أن يسجلوا ما يحدث بشأن ثلاث خبرات : الخبرات الدينية، والخـبرات العاديـة، وخـبرات السـعادة. طلب من كل منهم أن يتأمل لدقيقة أو دقيقتين بشأن كل خبرة وأن يمـلأ بعـدها قائمـة فينومينولوجيا الوعى بشأن كل خبرة. نقدم بأسفل (أنظـر شـكل 14،4) بعـض البيانـات الإرشادية التى تعكس الأبعاد الكبرى والصغرى للقائمة بالنسبة للمشاركين في بحثنا.



أبعاد قائمة فينومينولوجيا الوعى

شكل 14،4 بيانات إرشادية تعكس الأبعاد الكبرى والصغرى لقائمة فينومينولوجيا الوعى للمساهمين في بحثنا (م ب = مرضى باركنسون؛ الحب = تأثير إيجابي ببعد كبير؛ صورة الجسم، والاحساس بالوقت، والمعنى = خبرة معدلة ببعد كبير؛ مقدار التصور = بعد كبير بالتصور، حالة الوعى المعدلة = بعد كبير.

دعنا نلاحظ أن الخط القاعدى للخبرات هو صفر. الخط القاعدى يمثـل درجـات القياسـات التى أنتجها أفراد مجموعة التحكم الاصحاء ومرضى (م ب) بالنسبة للخبرات العادية.

14،3،4 ملخص دراساتنا

- بينت الدراسة الأولى أن هناك نزعة بين مرضى (م ب) لانخفاض المعتقدات الدينية؛
- بينت الدراسة الثانية انخفاض الوصول إلى معرفة الشعائر بالنسبة لمرضى (م ب) - خاصة ذوى البداية اليسرى (الخلل الوظيفى فى نصف الكرة الأيمن)؛ وأنه قد تبين من الدراسة الثالثة انخفاضا فى تذكر محتوى نزعة التدين والوصول إلى نزعة التدين فى ذاتها.

نجد فى كل الأبعاد الثلاثة لنزعة التدين أن هناك تلفا فى مرضى (م ب). هذه الأدلة تتسق مع نظريات التصميم الوظيفى لنزعة التدين.

14،4 ملحق (1) : النصوص المكتوبة للفعل الاجتماعى للذهاب الى عيادة الطبيب

الهدف الأعلى هو زيارة عيادة الطبيب. الأفعال الأساسية، الموجودة فى الصف الأوسط، هى الخطوات الضرورية لإكمال الهدف الأعلى. بدون هذه الخطوات، لا يمكن للفعل أن يؤدّى مطلقا. وأخيرا فإن لدينا الخطوات الثانوية. هذه يمكن أن تكون بلا حدود، ولا تسهم فى التوصل فعلا للهدف الأعلى. الكثير من الخطوات الثانوية تتكون من أنشطة الحياة اليومية مثل النوم، والأكل، والاستحمام، والقيادة، والعناية بالماليات.

14،5 ملحق 2 : النصوص المكتوبة للفعل الاجتماعى للذهاب إلى قداس دينى.

الهدف الأعلى لهذا النص المكتوب للفعل الاجتماعى هو الذهاب لقداس دينى. الأفعال الأساسية والخطوات الثانوية تتداخل إلى حد ما مثل الخطوات الموصوفة فى الملحق1. لاحظ أنه تحت الاهداف الثانوية للأفعال الاساسية فى اجلس، والوعظ/القداس، وغناء التراتيل، تكون كل الشعائر الدينية مغروسة هنا وهى تتضمن اتباع ما فى الكتاب المقدس والغناء، فى حين أن البنود الأخرى لا تدور حول الدين فى حد ذاته. ملحوظة : وجود (*) يدل على أن الأفعال الأساسية والثانوية هى شعائر دينية.

١٤،٤ الملحق ١ : النصوص المكتوبة للذهاب إلى عيادة الطبيب

زيارة
عيادة الطبيب

(بدء الفعل) ⟶

المغادرة / الذهاب للمنزل	تأكيد الخروج	رؤية الطبيب	رؤية الممرضة	تأكيد الدخول	الذهاب للعيادة	استعداد	تحديد ميعاد
- غادر العيادة - إركب العربة. - قد العربة للمنزل	- يتم إعطاء الوصفة العلاجية - تحديد الميعاد التالى . - إدفع	- يسأل الطبيب بأسئلتك - أخبره عن مشاكلك - أجب عن أسئلته - اسأله متى	- يؤخذ وزنك. - يؤخذ ضغط دمك - انتظار الطبيب	- قابل عامل الاستقبال - املأ الأوراق - انتظر حتى تستدعى - قراءة مجلات	- غادر المنزل . - اركب العربة - قد العربة للعيادة - قف في الانتظار - أخرج من العربة	- اكتب قائمة بالأدوية - اكتب قائمة بالأسئلة - اتباع تعليمات الطبيب	- مهاتفة الطبيب - التسجيل كتابة - تأكيد الميعاد

١٤،٥ الملحق (٢) : النصوص المكتوبة للذهاب إلى قداس دينى

الذهاب الى قداس دينى

(بدء الفعل) →

الذهاب للمنزل	ختام الممارسات*	غنى التراتيل*	لعظة/ القداس*	إجلس	إذهب للقداس	العثور على ما يتعلق/ الإستعداد
- غادر الكنيسة - أدخل العربة - قد العربة للمنزل	- التقدمة - العشاء الربانى - صلاة الخروج - ترتيلة الخروج	- ضع علامة للصفحات - افتح الكتاب	- استمع - تابع مع الكتاب المقدس إركع/إجلس/ قف حسب الحاجة	- إجلس مع الأصدقاء والعائلة - أعثر على مكان جيد - مقابلة الأفراد وتحيتهم	- غادر المنزل - أركب العربة - قد لهناك - قف بالانتظار - أخرج من العربة - إمشى للكنيسة - أدخل الكنيسة	- أنظر التوقيتات - أعثر على الموضع - كيف تصل إلى هناك - مع من تذهب - أحضر كتبا

شكر : دعم هذا البحث جزئيا منظومة بوسطن VA للرعاية الصحية، وبلين كامبوس بجامايكا، ومنحة بحث من برنامج CTNS/STARS لمؤسسة جون تمبلتون. أود أن أشكر شكرا خاصا الدكتور رون بيكالا لسماحه لى باستخدام قائمة فينومينولوجيا الوعى، وكذلك ابدى شكرنا للأفراد التالين : د. ويزلى وايلدمان ن وبول بتلر، وباتى جونسون وفانيسا فان دورين.

مراجع الفصل الرابع عشر

Aarsland D, Karlsen K (1999) Neuropsychiatric aspects of Parkinson's disease. Current Psychiatry Reports 1(1):61–68

Cloninger C R, Svrakic D M, Przybeck T R (1993) Temperament and character inventory. Archives General Psychiatry 50:975–990

Comings D E, Gonzales N, Saucier G, Johnson J P, MacMurray J P (2000) The DRD4 gene and the spiritual transcendence scale of the character temperament index. Psychiatry & Genetics 10(4):185–189

Dewhurst K, Beard A W (1970) Sudden religious conversions in temporal lobe epilepsy. British Journal of Psychiatry 117:497–507

Fetzer (1999) Multidimensional measure of religiousness spirituality for use in health research. Bethesda MD, Fetzer Institute National Institute of Aging

Geschwind N (1983) Interictal behavior changes in epilepsy. Epilepsia 24 (Suppl 1):S23–S30

Hamer D H (2004) The God gene: How faith is hardwired into our genes. New York NY, Doubleday

Hill P C, Hood R W Jr (eds) (1999) Measures of religiosity. Birmingham AL: Religious Education Press

McNamara P, Durso R, Harris E (2008) Alterations of the sense of self and personality in Parkinson's Disease. International Journal of Geriatric Psychiatry 23(1):79–84

McNamara P, Durso R, Harris E (2007) 'Machiavellianism' and frontal dysfunction: Evidence from Parkinson's Disease (PD). Cognitive Neuropsychiatry 12(4):285–300

McNamara P, Durso R, Brown A (2006a) Religiosity in patients with Parkinson's disease. Neuropsychiatric Disease & Treatment 2(3):341–348

McNamara P, Durso R, Brown A, Harris E (2006b) The chemistry of religiosity: Evidence from patients with Parkinson's disease. In: P McNamara (ed) Where God and science meet: How brain and evolutionary studies alter our understanding of religion: Volume II: The neurology of religious experience. Westport CT and London, Praeger Perspectives

McNamara P, Durso R, Harris E (2006c) Life goals of patients with Parkinson's disease: A pilot study on correlations with mood and cognitive functions. Clinical Rehabilitation 20:818–826

McNamara P, Durso R, Harris E (2006d) Frontal lobe mediation of the sense of self: Evidence from studies of patients with Parkinson's disease. In: Prescott A P (ed) The concept of self in medicine and health care. Hauppauge NY, Nova Science Publishers Inc

Musick M A, Traphagan J W, Koenig H G, Larson D B (2000) Spirituality in physical health and aging. Journal of Adult Development 7(2):73–86

Nichols D E, Chemel B R (2006) The neuropharmacology of religious experience: Hallucinogens and the experience of the divine. In: McNamara P (ed) Where God and science meet: How brain and evolutionary studies alter our understanding of religion (Vol III). Westport CT and London, Praeger Perspectives

Pekala R J (1991) Quantifying consciousness: An empirical approach. New York and London, Plenum Press

Powell L H, Shahabi L, Thoresen C E (2003) Religion and spirituality. Linkages to physical health American Psychologist 58(1):36–52

Siddle R, Haddock G, Tarrier N, Faragher F B (2002) Religious delusions in patients admitted to hospital with schizophrenia. Social Psychiatry & Psychiatric Epidemiology 37:130–138

Strawbridge W J, Cohen R D, Shema S J, Kaplan G A (1997) Frequent attendance at religious services and mortality over 28 years. American Journal of Public Health 87:957–961

Tek C, Ulug B (2001) Religiosity and religious obsessions in obsessive-compulsive disorder. Psychiatry Research 104:99–108

Townsend M, Kladder V, Ayele H, Mulligan T (2002) Systematic review of clinical trials examining the effects of religion on health. Southern Medical Journal 95(12):1429–1434

الفصل الخامس عشر

عن الميكانزمات السيكولوجية المشتركة لنزعة التدين والمعتقدات الوهمية*

مارتن برون

ملخص : منذ إنبثق الطب النفسى كفرع من الطب الإكلينيكى، ظل التدين والنزعة الدينية يُنسجان معا وقد مزجا مزجا حميما مع مفاهيم متبدلة من الباثولوجيا - السيكولوجية. أعادت الأبحاث الحديثة التركيز على ما يصاحب التدين من السلوك الانتحارى والالتزام بالعلاج، والتغلب على مشاكل المرض العقلى أو وجيعة الموت، وكيف يمكن للتدين أن يكون له علاقة بنظام الارتباط، ودور نزعة التدين فى العلاج النفسى.

---

* M. Brune (☒)
Department of Psychiatry, Psychotherapy, Psychosomatics and Preventative Medicine, University of Bochum, LWL University Hospital, Alexandrinenstr. 1 , D-44791 Bochum, Germany
e-mail: martin.bruene@rub.de
E. Voland, W. Scgiefenhovel (eds.) The Biological Evolution of Religious Mind And Behavior, The Frontiers Collection, DOI 10. 1007/978-3-642-00128-4_15,

على أن إحدى أكثر القضايا إثارة للنزاع تتعلق بالسؤال عن طريقة إرتباط النزعة الدينية بتكوين المعتقدات الوهمية، وذلك أساسا لأن النزعة الدينية وتكوين الـوهم يتشـاركان فى العديد من خصائص التعريف. يسعى هذا الفصل لإلقاء الضوء عـلى أوجـه التشـابه والاختلاف بين النزعة الدينيـة والمعتقـدات الوهميـة فـيما يتعلـق بمـا لهـما مـن أسـس معرفية - عصبية، تتضمن القدرة على إدراك العامـل الفعـال وممارسـة الـذات كعامـل فعال، والقدرة على تقييم الأدلة الحاليـة التـى تـدعم أو تفنـد أحـد الفـروض، والنـزوع للسببية، والقدرة على إضفاء أحوال عقلية على الذات وعلى الآخرين. يتم الاستنتاج بأن الشدة التى يتم بها التعبير عن الإيمان الدينى يمكن تفسيرها على أنها تغـاير مسـتمر فى السمة يتراوح مداه إبتداء من تقييم الإيمان السوى، مع الاحتفاظ بالقدرة على النظر فى أمر تفسيرات بديلة (وبالتالى التعبير الضعيف عـن النزعـة الدينيـة)، ووصـولا إلى أقصى تطرف فى الوهم الممنهج مع الاقتناع الراسخ، الذى لا يقبل التغيير، بالتأثير الربانى الـذى يشمل واقعيا كل جوانب الحياة (والذى يمكن أن يسمى بأنه "نزعة دينية وهمية").

15.1 مـقـدمـة

منذ انبثق الطب الـنفسى كفـرع مـن الطـب الاكليـنكى، ظـل التـدين والنزعـة الدينيـة يُنسجان معا وقد مزجا حميما مع مفاهيم متبدلة من الباثولوجيا - السيكولوجية. طرحـت نظريات ما قبل العلم أن المرض العقلى نتيجة تترتب على الفشل الشـخصى وعـلى العقوبـة التى يُبتلى بها من الرب. ظلت هذه التخمينات التى يتعذر الدفاع عنهـا وهــى تسـود تمامـا حتى منتصف القرن التاسع عشر، وأسهمت فى إساءة علاج الكثيرين من المرضى النفسيين فى البيمارسـتانات والمستشـفيات العقليـة (كـريبلين 1918). أحـد أسـباب ربـط الباثولوجيـا السيكولوجية مع الشئون الدينية يمكن أن يكون أن الخبرات الذهانية كثيرا ما تشمل أفكـارا عن التأثر بقوى فوق طبيعية، بما فى ذلك الرب أو الشيطان. على الرغم من أن انتشـار هـذه الأفكار قد يتزايد أو يتنـاقص حسـب المواقـف الثقافيـة تجـاه التـدين (شـتاينبروز وشـارفتر 1976؛ ويسترماير 1988؛ بفاف وآخرون 2008)، إلا أنها تمثل جانبا مهما من الخـبرة الذاتيـة أثناء الحالات الذهانية حتى يومنا هذا.

حدث مؤخرا أن نال دور نزعة التدين فى الأمراض النفسية اهتماما مجـددا، وزادت زيادة لها قدرها كمية أوراق البحث التى نشرت فى دوريات للطب النفسى لها اعتبارهـا ودارت حول القضايا الدينية فى علاقتها بالطـب الـنفسى , تـدور معظـم المقـالات حـول موضوعات تتعلق بمخاطر الانتحـار والتـدين (أودنيـل وآخـرون 2004؛ مـوهر وآخـرون

2006؛ هيوجليت وآخرون 2007)، والإلتزام بالعلاج (بوراس وآخـرون 2007)، والتغلـب على مشاكل المرض العقلى وفجيعة المـوت (بـراون وآخـرون 2004؛ مـوهر وهيوجليـت 2004؛ جونسـون وآخـرون 2007)؛ وكيـف أن التـدين ربمـا يكـون عـلى علاقـة بنظـام الارتباط (وولش 1995؛ بيرججارد وجرانكفيست 2004؛ سيسيريللى 2004)، ودور نزعـة التدين فى العلاج السيكولوجى (كارون وبارون 2001). وكيف تكون نزعـة التـدين عنـد الأطباء النفسيين بالمقارنة بالأطباء الآخـرين (كـورلين وآخـرون 2007). وكمثـل، وجـدت دراسات عديدة أدلة تدعم تأثيرات الوقاية وكذلك أيضا التأثيرات السلبية لخطر الانتحار عند مرضى الشيزوفرينيا (موهر وآخرون 2006؛ هيوجليـت وآخـرون 2007) والتـأثيرات المتوسطة مـن حيـث تقويـة المرونـة عنـد المـراهقين ذوى النزعـة الانتحاريـة (أودنيـل وآخـرون 2004) بالإضـافة لـذلك، نجـد فى الأفـراد المترملـين أن النزعـة الدينيـة تكـون مصحوبة بحزن أقل ولكنها لا تؤثر فى الاكتئاب (براون وآخرون 2004).

عـلى أن إحـدى الظـواهر الأقـل فهـما، هـى العلاقـة بـين النزعـة الدينيـة والمعتقـدات الوهمية. حسب أحد التقارير الحديثة، يعتقد 57% من مرضى الشيزوفرينيا أن مرضهم هـو بطريقة أو بأخرى يتأثر بمعتقداتهم الدينية، من بينهم31% يؤمنون بأن الأمـور الدينيـة لهـا تأثير إيجابى فى مرضهم (كان يقولوا مثلاً إن مرضى إختبار أرسل من الرب ليضفى على المسار الصحيح) و26% يؤمنون بتأثير سلبى (" إن مرضى عقاب أرسل من الرب لعقابى على ارتكابى للخطايا") (بوراس وآخرون 2007). مما يثـير الاهـتمام بالنسـبة لمـرضى الشـيزوفرينيا الـذين يفسرون مرضهم على أنه يتأثر بالأمور الدينية، أن يُعرف إلى أى مدى يكـون ذلـك مصـحوبا بعدم الإلتزام بالعلاج. 31% من المرضى غير الملتزمين بالعلاج يحكمون على نـزعتهم الدينيـة بأنها لاتتوافق مع تعاطى العلاج والإذعان للعلاج التثقيفى، فى حين أنـه مـن بـين المجموعـة الملتزمة بالعلاج هناك فقط 8% ينظـرون إلى العـلاج عـلى نحـو سـلبى حسـب معتقـداتهم الروحانية (بوارس وآخرون 2007). على ان هذه الدراسـة تـترك كمسـألة مفتوحـة للتخمـين السؤال عن طريقة التمييز بين الروحانية، والمواقف الدينية، والتوهمات الدينية، ولعل هـذه هى أهـم قضـية فـيما يتعلـق بارتبـاط النزعـة الدينيـة والباثولوجيـا - السـيكولوجية. هـل نستطيع التمييز بين النزعة الدينية "السوية" والمعتقدات الوهمية، وإذا استطعنا ذلك كيـف يمكننا التمييز بينهما ؟ لماذا تكون الأوهام الدينية بالغة الانتشار هكذا فى الشـيزوفرينيا، كـما أن من الظاهر أنها أيضا مستقرة ؟

سوف أركز فى هذا الفصل على الميكانزمات المعرفية التى تطورت لتشارك فى النزعة الدينية وعلاقتها الخاصة بالباثولوجيا السـيكولوجية، وفـوق كـل شـئ علاقتهـا بتكـوين

المعتقدات الوهمية. يتأسس هذا فى جزء منه على المقدمة المنطقية التى طرحها كونراد لورانز التى تفيد بأن الباثولوجيا فيها معلومات منورة بما يساوى على الأقل الفيزيولوجيا، وذلك فى تفسير طبيعية السلوك والميكانزمات السيكولوجية (لورانز 1973). نُظم الفصل كالتالى : أولاً، سأخطط بإيجاز مسألة ما إذا كانت النزعة الدينية هى فى حد ذاتها نوع من الباثولوجيا.

سوف أحاج بأنه على الرغم من أن النزعة الدينية تشارك فى بعض المعالم النمطية للمعتقدات الوهمية، إلا أن الأمر أكثر تعقيدا من مجرد أن نساوى بين النزعة الدينية والوهم.

ثانياً، سأحاول ان أشرّح المعمار المعرفى المشترك بين النزعة الدينية والمعتقد الوهمى، وهذا قد يفسر جزئيا السبب فى أن الأوهام الدينية تشيع بين مرضى الشيزوفرينيا. سوف أستنتج بعدها من هذه الأفكار أن النزعة الدينية تقبع فوق مجال متصل يبدأ من "الحالة السوية" - أيا ما قد يكون ذلك بالضبط - ووصولا إلى الوهم الظاهر المنهجى. أخيرا، سوف أشير إلى بعض اتجاهات البحث فى المستقبل من أجل الاختبار الإمبريقى لفروضى.

15،2 عن العلاقة بين النزعة الدينية والمعتقدات الوهمية

لعل فرويد كان بين أول من أكدوا فى الأزمنة الحديثة أن الدين مماثل للوهم ويعمل كمحاولة بدائية لجعل الأفراد فى حالة من الطفولة. لفرويد بحث بعنوان ("المدنية وإزعاجاتها" "نُشر أولا فى 1938) (فرويد 1930/1929) وفيه يستدل بأن "منهج الدين هو إلابخاس بقيمة الحياة وتشويه صورة العالم الحقيقى بطريقة وهمية، ولا غنى فيها عن إرهاب الذكاء".

أما ريتشارد دوكنز فقد نشر فى وقت أحدث (2006) كتابا بأكمله عنوانه "وهم الرب" وفيه يصور باختصار أن النزعة الدينية هى نتيجة لأن العديد من الميكانزمات السيكولوجية قد أصبحت منحرفة (وبالتالى فهو يحبذ الرأى بأن النزعة الدينية "منتج ثانوى" للتكيفات المعرفية). يحوى تمهيد الكتاب الفقرة الوحيدة التى يلقى فيها دوكنز ضوءا كاشفا على المعايير التعريفية للمعتقدات الوهمية :

> كلمة " وهم " فى عنوان كتابى قد أثارت قلق بعض الأطباء النفسيين الذين يعتبرون أن هذه الكلمة مصطلح تكنيكى، يجب ألا

> نتبادل القذف به... ولكنى فى الوقت الحالى سوف أتمسك بكلمة " وهم"، وهذا يجعلنى فى حاجة لتبرير استخدامى لها. يعرّف "قاموس بنجوين الإنجليزى" الوهم على أنه "اعتقاد أو انطباع زائف"... القاموس الذى تقدمه "ميكروسوفت وورد" يعرف الوهم بأنه اعتقاد زائف مستمر يحدث الاستمساك به فى مواجهة أدلة قوية مناقضة له، خاصة عندما يكون أحد الأعراض لمرض نفسى". الجزء الأول يستوعب الإيمان الدينى على نحو أمثل. أما من حيث أن يكون أحد أعراض مرض نفسى، فأنا عندها أميل لاتباع رأى روبرت م. بيرسج مؤلف "زن وفن الحفاظ على الدراجة البخارية" : عندما يعانى شخص واحد من أحد الأوهام. فإن هذا يسمى بأنه جنون. عندما يعانى أفراد كثيرون من أحد الأوهام فإن هذا يسمى بأنه دين". (دوكنز 2006 ص5).

على أن دوكنز فشل فى أن يفسر ما يكونه بالفعل الجانب الوهمى فى النزعة الدينية، فيما عدا استشهاده بروبرت م. بيرسج، وبيرسج، بمعنى ما، يكرر ما ذكره كارل جاسبر (1973) للتمييز بين وهم يعتقد به أحد الأفراد، والمعتقدات المقبولة ثقافيا، والتى هى بحكم التعريف غير مؤهلة لأن تكون وهمية.

فى تناقض مع وجهة نظر دوكنز العنيفة فى هجموميتها، فإن طريقة المقاربة الأكثر علمية لدراسة الاختلافات الممكنة والملامح المشتركة بين النزعة الدينية والوهم ينبغى أن تقر بالمعايير التشخيصية "للوهم" ودور ما تطور من الميكانزمات السيكولوجية التى تساهم فى تشكيل النزعة الدينية والوهم.

15،3 تعريف الوهم

تعرّف الأوهام تقليديا حسب المعايير التالية (أولتمانز 1988) :

- توازن الأدلة مع وضد المعتقدات بحيث أن أفراد آخرين يعتبرونها مما لا يصدق بالمرة.
- المعتقدات لا يشارك فيها آخرون.
- المعتقدات يُتمسك بها بإيمان جازم. إفادات الشخص أو سلوكياته لا تستجيب لتقديم أدلة مضادة للمعتقد.

- الشخص مشغول البال من قبل بالمعتقد (ملتزم بـه وجـدانيا) ويجـد أن مـن الصعب تجنب التفكير فيه أو الحديث عنه.
- يتضمن الأعتقـاد مرجعيـة شخصـية، بـدلا مـن أن يكـون هنـاك اقتنـاع غـير تقليدى دينيا، أو علميا، أو سياسيا.
- المعتقد مصدر للكرب الذاتى أو يتدخل فى الأداء الوظيفى للشـخص مهنيـا أو اجتماعيا.
- لا يسجل الشخص القيام بجهود ذاتية لمقاومـة المعتقـد (وذلـك عـلى عكـس المرضى بالأفكار القهارية).
- الشخص قد واجه بعض خبرة غير معتادة أو شاذة (هذا المعيار لم يتفق عليه على نحو لا لبس فيه).

إلا أنه لـيس هنـاك فى المعـايير المـذكورة عاليـه أى مـما هـو ضرورى أو كـاف لتشخيص الوهم، وهذا يدل بوضوح على أن ملامح التعريف ليست خاصة بالمعتقـدات الوهمية. ربما تنطبق هذه المعـايير نفسـها عـلى النزعـة الدينيـة، فـيما عـدا أن الأفكـار الدينية يحدث عادة أن تكون مشتركة مع الآخرين، وليست مرتبطـة بـالكرب الـذاتى أو سوء الأداء الوظيفى اجتماعيا.

حتـى نوضـح الحـدود المبهمـة للمفهـوم البـاثولوجى - السـيكولوجى الـذى يسـمى "بالوهم" ربما يكون علينا أن ننظر إلى بعض المعايير الخلافية التى تتجاوز أكثر جانب غامض فى تعريف المعتقد الوهمى، أى ما إذا كان المعتقد، أو لم يكن، مشتركا مع الآخرين.

مثال ذلك، هناك أختلاف حول مسألة ما إذا كان تشكيل معتقد وهمى يتطلـب أو لايتطلب خبرات إدراكية شاذة (مـاهر 1974، جُـدد حـديثا : مـاهر 2005)، أو اسـتدلالا شاذا. أو الاثنين معا (نظرة عامة بنتال وآخرون 2001). يتفق الآن معظم البـاحثين عـلى أن الخبرة الشاذة وحدها ليست كافية لتفسير الوهم (كما مثلا عند كولتهـارت وآخـرين 2007). من المعتقد مثلا أن هيلدجارد فون بنجن قد عانت من صداع الشقيقة (ساكس 1971) وهى أثناء أورة الشقيقة ربما يكـون لـديها احاسـيس ضـوئية يشـار إليهـا بأنهـا فوسفينات (صور مضيئة)، وبقع سلبية معتمة، مع تعزيزات فسرتها هيلـدجارد تفسـيرا خطأ بأنها علامات ربانية. على أن هناك أدلة قليلـة عـلى أنهـا كانـت وهميـة بمصـطلح الطب النفسى، الذى يتطلب تلفا فى أختبار الواقع وتلفا فى الأداء الوظيفى السيكولوجى - الاجتماعى. لايمكن افتراض أيا من الاثنين من تاريخ حياة هيلدجارد، ولكنهـا بـلا شـك كانت شخصية بالغة التدين.

من الممكن أن يوضِّح بأكثر التمييز بين الخبرة الإدراكية الشاذة وتقييم الاعتقاد بالوهم بضرب المثل بعلامة مرضية هى "اليد الفوضوية" أو "اليد الأجنبية". مصطلح "اليد الفوضوية" يصف علامة عصبية مصحوبة بتلف فى المنطقة الحركية التكميلية من المخ او الجسم الثفنى الأمامى. تتميز هذه المتلازمة بحركات بسيطة موجهة لهدف وتكون فى اليد التى فى الجانب المضاد للآفة، وهى حركات لاتبدأ قصديا من المريض. تتحدد هذه الحركات على نحو خالص بواسطة معلومات جارية فى سياق وقد تتدخل فى أهداف المريض الفعلية؛ على أن المريض يعجز عن التحكم فى هذه الحركات. من الواضح أن مرضى "اليد الفوضوية" ليسوا متوهمين، لأنهم واعون بالتعارض بين الفعل الملاحظ ومقاصدهم الخاصة، وكثيرا ما يحاول المرضى منع المزيد من الحركات غير المطلوبة، والتى يعى المرضى تماما أنها ليست متولدة عن قوى أجنبية (وبالتالى فإن الإسم المستخدم كمرادف "اليد الأجنبية"، هو اسم مضلل إلى حد ما). فى تناقض مع مرضى "اليد الفوضوية" نجد أن الأفراد ذوى المعتقدات الوهمية يسلكون عادة بغير وضوح، إلا عندما يؤدون الفعل بناء على معتقداتهم. وبالتالى، فإنه لا توجد علامة مرئية على أنهم يسيئون تفسير المنبهات الخارجية أو الإشارات الداخلية على أنها ناتجة عن بعض قوى أخرى، ومع ذلك فإن خبرتهم تكون بحيث أنهم يشعرون بأنهم محكومون أو خاضعون للتأثير بلغة مما للجسم من الأحاسيس، أو الحركة أو حتى من الأفكار (فريث وآخرون 1998، 2000).

على نحو مماثل، فإن معيار الاختبار بالواقع المشوه هو بطريقة ما ليس بالخاص بالتوهمات وذلك لعدة أسباب. أولا، اختبار الواقع للمدركات يعتمد فى جزء منه على مفاهيم تُعلَّم وهذه المفاهيم قد تكون خاصة مزاجيا. ثانيا، اختبار الواقع للمدركات يتطلب أن يوافق الفرد على " إبستمولوجيا حواسية". على أن فلاسفة التصور الفكرى ربما يؤكدون على أن الاختبار الإمبريقى لأى مما يتم إدراكه لايشكل مطلقا أى برهان. ثالثا، الاختبارات الموضوعية قد يتم خلقها لتؤكد انتقائيا، بدلا من أن تنفى تأكيد، الخبرات الإدراكية عند الشخص الأول (المتكلم)، وهذه الحجة يمكن حتى تطبيقها على العلم نفسه. وهكذا فكما يوضح هيس (1988)، فإن الخبرات الإدراكية ليست بالمحتمة مسبقا وليست بغير المتحيزة. بدلا من ذلك فإن المدركات انتقائية بدرجة عالية وتفسَّر داخل إطار يفترض أنها تختبره. وإذن، فإن الكثير من الأوهام تكون مدعومة باختبارات الواقع، ولكنها ليست مدعومة باختبارات يُعدها الآخرون ملائمة. يصدق الشئ نفسه تماما بالنسبة للمعتقدات والممارسات الدينية. وكمثل فإن الأزتيك كان لديهم نظرة عن الطريقة التى تكوّن بها العالم

وهم يؤمنون بالاعتقاد بـأن الشـمس ولـدت بالتضـحية والـدم. مـن الضرورى حتـى تبقـى الشمس متحركة أن تغذى كل يوم بطعامها المفضل، أى بالدم البشرى. هكذا فـإن التضـحية يقصد بها أن تكون ضرورة للحفاظ على شروق الشمس. هـذا البنـاء العقـلى قـد تأكـد إذن باختبار الواقع يوميا: يتم انتزاع القلب، فيتم بكل تأكيد شروق الشمس فى اليوم التـالى. كـان يمكن الوصول إلى برهان ينفى هذا التأكيد بالتوقف عن قتل الأفراد ثـم رؤيـة مـا إذا كانـت الشمس سوف تشرق ثانية أو لن تشرق، ولكن هذا كان بعيدا بالكامـل عـن مجـال المعرفـة عند الأزتيك (هيس 1988). وبالتالى، فإن الحقائق والمعرفـة تحـدد مـا يـتم الإيمـان بـه ومـا يمكن بالفعل الإيمان به. هذا يخص معا نزعة التدين والأوهام. على الرغم من هذه المشاكل فى المفاهيم بشأن طريقة تعريف "الوهم"، إلا أنـه أمكـن تحديـد العديـد مـن الميكانزمـات المعرفية، يُعتقد أنها لها دور فى تشكيل المعتقدات الوهمية، وكذلك فى النزعـة الدينيـة، كـما يتم مناقشته فى ورقة البحث هذه.

15،4 الميكانزمات المعرفية المشتركة التى تسهم فى تشكيل النزعة الدينية والوهم

الأمثلة التى ذكـرت بإيجـاز فى الفقـرات السـابقة تطـرح بوضـوح أن الخـبرات الشـاذة واختبار الواقع المشوه لا يكفى أى منهما وحده لتفسير تشكيل أى معتقد وهمـى. وبالتـالى، ما الذى يجعل إذن أى فرد يوافق على تفسـير زائـف ويقـاوم الأدلـة عـلى العكـس؟ عنـدما ننظر إلى أوجه الانحياز المعرفية التى قد تفسر تكوين المعتقدات الوهميـة، تظهـر عمليـات معرفية عديدة تتفاعل جزئيا وتبرز كمرشحة ممكنة حسب ما فى القائمة التالية:

- إدراك العوامل الفعالة بما يشمل الذات كعامل فعال.
- تقييم الأدلة الحالية التى تدعم أحد الفروض (الاستدلال).
- السببية.
- ما يعزى للحالات العقلية (نظرية العقل).
- هذه العمليات المعرفية كلهـا هـى فـيما يحتمـل جـزء مـن المعـمار المعـرفى فى الأساس من النزعة الدينية، وإذا حدث أى عُطل، أو ساء الأداء وظيفيا، أو بولـغ فى ذلك، فإن هذا قد يفسر نزعة الأفراد لتشكيل معتقدات وهمية (بما فى ذلـك الأوهام الدينية).

15،4،1 العامل الفعال

العامل الفعال هو بالتأكيد جانب حاسم من النزعة الدينية : يؤمن الناس المتدينون بالاعتقاد بأن عاملا فعالا فوق طبيعى (الرب) يستطيع واقعيا أن يؤثر فى كل جوانب الحياة. على أن الخبرات فوق الطبيعية قد تعتمد أيضا على إحساس منقوص بالذات كعامل فعال، وهذا الفشل فى أن يخبر المرء بوعى ذاته كمصدر للفعل قد حُدد على أنه ميكانزم مهم يساهم فى تكوين الوهم. هناك أدلة إمبريقية من دراسات تجريبية تطرح أن الأوهام ذات التأثير لها علاقة بإدراك الفرد الشاذ لأفعاله الخاصة. تجرى العمليات التجريبية كالتالى : ينظر فرد الاختبار إلى صورة يد تشكلت الكترونيا وتمسك بذراع تحكّم هو حسب البرنامج المصمم يقابل وضع ذراع تحكم يمسكه أفراد الاختبار فعلا فى يدهم اليمنى. ينتج التصميم رسم الحركات الدينامية لذراع التحكم بالتحدد الدقيق للوقت الواقعى زمانيا ومكانيا وتُحجب رؤية فرد الاختبار ليده الحقيقية. يكون على فرد الاختبار أثناء أداء المهمة أن يجرى حركات بسيطة بذراع التحكم فى اتجاه نقطة تظهر على شاشة كمبيوتر معا هى واليد الافتراضية. يتيح البرنامج بعدها إدخال تعديلات بسيطة على المكان أو الزمان، بحيث تحدث انحرافات لتأخير الوقت أو انحرافات زاوية. بعد كل محاولة يكون على فرد التجربة أن يعطى تغذية مرتدة "بنعم" أو " لا" عما إذا كانت الحركة التى رآها على الشاشة تتفق تماما مع الحركة التى أجراها الفرد. ثبت فى النهاية أن مرضى الشيزوفرينيا يكون لديهم مشاكل فى تعيين التأخيرات الزمنية عند مقارنتهم بأفراد مجموعة التحكم الأصحاء. على أنه كانت هناك فقط مجموعة ثانوية من المرضى ممن لديهم أوهام ذات تأثير وكانت قدراتهم ضعيفة فى إدراك الانحرافات الزاوية، الأمر الذى يطرح أن هؤلاء المرضى لديهم صعوبات فى الإيعاز الذاتى الصحيح للأفعال (سبنس وآخرون 1997؛ فرانك وآخرون 2001).

أحد التفسيرات الممكنة لهذه النتائج يمكن أن تكون أن المرضى بأوهام ذات تأثير لديهم أوجه شذوذ فى ميكانزم يشار إليه بأنه "نسخة إعادة التوريد" (فون هولست وميتلستيدت 1950). ينظر إلى نسخة إعادة التوريد كجزء من سلوك موجّه لهدف يُصنع بناء عليه نسخة "تصدير" لفعل، للتنبؤ بالنتائج الحسية للفعل الناتج، حيث تكون نسخة إعادة التوريد مفيدة فى خدمة هدف إعطاء إشارة للانحرافات عن النتيجة المتوقعة من الفعل بحيث يمكن صنع تعديلات للحركة. فى مرضى أوهام التحكم أو التأثير يكون تمثيل الحالة المرغوبة سليما هو والتحكم الحركى والحركة الفعلية، ولكن يكون من الظاهر أن الفرد غير واع أو غير قادر على أن يمثل الحالة المتنبأ بها، وبالتالى فإنه ليس لديه شعور بأنه مسئول عن الفعل، هذا النقص فى القدرة على متابعة الذات

قد يكون بمثل ذلك فى الأساس من أعراض أخرى للسلبية تلاحظ فى الشيزوفرينيا، مثل الهلاوس السمعية فى شكل سماع أصوات تمثل فى الحقيقة كلاما داخليا يتولد ذاتيا فيما تحت الوعى.

15.4.2 الاستدلال

ثانيا، تقييم الأدلة الحالية فى دعم أو تفنيد أحد الفروض هو ميكانزم مهم يسهم فى الاستدلال وصنع القرار. سهولة رغبة الشخص المتدين فى تقبل أن شيئا ما قد تأثر بالرب (ولم يكن السبب فيه قوى طبيعية مثل الرياح أو أى مما يكون) هى سهولة قد تعتمد على مدى قوة الإسهام الدينى؛ كلما زاد الفرد تدينا، زاد ميله لأن يتقبل فورا التفسيرات فوق الطبيعية للأحداث. على نحو مماثل، فإن النزعة إلى الوهم قد تنتج عن تحيز فى الاستدلال يؤدى بالفرد إلى الوصول لاستنتاج يتأسس على أدلة ضئيلة. الحقيقة أن هناك تحيزا من هذا النوع يشار إليه فى العلوم المعرفية على أنه " القفز للاستنتاجات "، وقد تبين أنه يلعب دورا فى المرضى ذوى المعتقدات الوهمية.

فى مهمة تجريبية، يُعرض على أفراد التجربة إناءان واسعان يحويان خرزا ملونا بنسبة من لونين هى 15:85 فى أحد الإناءين، مع عكس هذه النسبة فى الإناء الآخر. يُخبأ بعدها الإناءان عن أبصار المساهمين، وتُسحب سلسلة من الخرز بما يظهر على نحو عشوائى من أحد الإنائين. المهمة هى أن يقرر فرد الاختبار، أى الانائين يتم سحب الخرز منه. يصل المرضى ذوى التوهمات إلى قرار بعد عمليات سحب أقل بما له قدره بالمقارنة بأفراد مجموعة التحكم. بالإضافة لذلك، يكون المرضى المتوهمون بالغى الثقة فى قرارهم، وهذا يمكن أن يفسر السبب فى أنهم يميلون إلى التمسك بمعتقدات غير معقولة باقتناع لا مبرر له. هناك طرح بأن المرضى المتوهمين يفشلون فى تجاوز أدلة الشخص الأول (المتكلم) فلا يعتبرون البدائل، مثل آراء الأفراد الآخرين أو الحقائق، وهذا التزايد فى الإيعاز البارز بلا مبرر قد يكون على المستوى الفيزيولوجى مصحوبا بنقل عصبى مرتفع للدوبامينية (ماكاى وآخرون 2006).

15.4.3 السببية

ثالثا، السببية أو "الحاجة للإغلاق" أمر متأصل فى الطبيعة البشرية. الحاجة إلى الإغلاق فى الأدبيات السيكولوجية تعكس الرغبة فى إجابات محددة عن بعض

الموضوعات. الرغبة فى تفسيرات سببية هى بالتأكيد جزء من معظم الديانات ذات النزعة الحياتية، حيث يُرجع السبب فى الأحداث الطبيعية مثل الرياح، والأمواج، والمطر إلى فعل بعض إله ما. الحاجة الشديدة إلى إزالة الغموض عن المعلومات وتضخم ميكانزم "الحاجة إلى الإغلاق" قد تساهم على نحو مماثل فى تكوين الوهم. بينت الابحاث أن الأشخاص المتوهمين لديهم حاجة أكبر للإغلاق كما تقاس باستخدام مقياس يتألف من 47 بندا (كروجلانسكى 1993). على الرغم من أنه كان من المفترض أن زيادة شدة الحاجة إلى الإغلاق تفسر الانحياز إلى الاستدلال "بالقفز إلى الاستنتاجات" إلا أنه قد تبين أن هذه العمليات من الظاهر أنها تسهم فى النزعة إلى الوهم وكل منها مستقل عن الآخر (ماكاى وآخرون 2006).

15،4،4 ما يعزى للحالة العقلية

رابعا، ما يعزى للحالات العقلية يشار له أيضا بأنه امتلاك "نظرية للعقل"، وهو أمر ضرورى لصنع افتراضات حول مقاصد الآخرين. من أكثر الأمور وضوحا أيضا أيضا أن نزعة التدين تتضمن استنتاج الأفعال القصدية للرب. فى مقابل ذلك يحاج بأن المعتقدات الوهمية تستلزم انحيازا تجاه المبالغة فيما يعزى من مقاصد بالنسبة للآخرين تكون عادة خبيثة (ونادرا خيرة) (ينتال وآخرون 2001). بكلمات أخرى فإن المرضى الواهمين يعرفون أن الأفراد الآخرين لديهم حالات عقلية من حيث الرغبات، والعقائد، والمقاصد، والمشاعر، ولكنهم يبالغون فى تقييم أفكارهم حول طبيعة هذه الحالات العقلية بدون مزيد من اختبار الفرض بأن اعتقادهم يمكن أن يكون خطأ. بالإضافة لذلك فإن مرضى الشيزوفرينيا قد ينحون كثيرا إلى المبالغة فى عملية هذا التصور العقلى، أى أنهم يعتقدون خطأ أن الآخرين يشاركونهم فى معرفتهم، وهى ظاهرة تعرف بأنها "وهم قراءة العقل"، فى حين أنهم فى الوقت نفسه قد لا يستطيعون أن يحددوا "تو اللحظة" الحالات العقلية للأفراد الآخرين (أبو - آكل 1999). نظرت مجموعتنا الخاصة بالدراسات أمر قدرات التصور العقلى عند المرضى الذين يعانون من علل توهمية "خالصة"، تتميز العلل التوهمية "الخالصة" بشذوذ المحتوى الفكرى فى غياب أى علة فكر تقليدية أو غير ذلك من أوجه النقص المعرفى التى يمكن اكتشافها إكلينكيا. هذه العلل نادرة جدا فى السياق الإكلينكى، وربما يكون سبب ذلك أن الأداء الوظيفى النفسى - الاجتماعى يمكن الحفاظ عليه فى الأفراد الذين لديهم أوهام أحادية الموضوع. مرضى التوهم فى دراستنا كان أداؤهم أسوأ فى أى مهمة تصور عقلى قياسية

بالمقارنة بأفراد مجموعة التحكم الاصحاء. بخلاف مرضى الشيزوفرينيا فإن النقص فيما يعزى للحالة العقلية عند المرضى بالعلل التوهمية نقص يُرجع إلى قلة مرونتهم المعرفية فى تغيير المفاهيم (بومر وبرون 2006)، بينما نجد أن قدرة مرضى الشيزوفرينيا على استنتاج الحالات العقلية للآخرين بقيت تالفة عندما أُجرى تغاير مشترك للمتغايرات المعرفية - العصبية (برون وآخرون 2007).

15،5 المناقشة

بُذل جهد كبير فى التصورات الكلاسيكية للباثولوجيا السيكولوجية بشأن التمييز بين "المعتقد الوهمى" كظاهرة "خصوصية" (Private) والنزعة الدينية كمعتقد أو مجموعة معتقدات يتشارك فيها معظم الأفراد المنتمين لخلفية ثقافية مشتركة. سعى هذا الفصل إلى دراسة أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بين تكوين الوهم والمعتقدات الدينية وحسب ذلك، وُجد أنه لا الخبرة الإدراكية ولا التقييم المشوه للمعتقد يكفى أى منهما وحده لتفسير إنبثاق معتقد وهمى أو النزعة الدينية لأحد الأفراد. يوجد على الأقل أربعة ميكانزمات معرفية لها إسهام فى تشكيل المعتقدات الوهمية، وهى فى الأغلب الراجح تساهم أيضا فى نزعة الفرد لتقبل التفسيرات الدينية أو غيرها من التفسيرات فوق الطبيعية للخبرات الشاذة والسوية معا. على أن لدينا نموذج للانحياز المعرفى مطروح هنا، ومع أنه يشير إلى تشكيل الوهم عموما، إلا أنه ليس كافيا لأداء تفسير لماذا يحدث أن ما يُعزى إلى عامل فعال هو والقصدانية، والرغبة فى تفسيرات سببية كلها تظهر فى شكل محتويات دينية. النزعة الدينية، فيما هو وراء التأثيرات الثقافية التى تشمل اللوائح والقواعد الأخلاقية، ربما تتضمن بعض أنواع أخرى من الإنحياز المعرفى أو الوجدانى. أحد هذه الجوانب الأخرى يمكن أن يكمن فى نزعة الانسان العامة لتفضيل التفسيرات الغائية لوجود المرء على التفسيرات الطبيعية أو "الميكانيكية". وكمثل، يؤمن أفراد كثيرون بأنهم قد "ولدوا ليفعلوا" شيئا أو أنهم "قصد بهم" أن يؤدوا حياة معينة. بكلمات أخرى، فإنه وفقا لمعتقد واسع الانتشار فإن وجود الفرد قد صُمم ليخدم هدفا معينا. هذا الموقف يمكن أن يزيده توقدا القلق الوجودى للمرء وعدم القدرة على تصور المرء لموته شخصيا (بيرنج 2006). فى خط مماثل، نجد أن النزعة الوجدانية لأحد الأفراد قد تلعب دورا فى أن الشخص القلق قد يسعى للراحة بأن يبالغ فى تقييم الأفكار الدينية. بالإضافة لذلك يحاج منظرو الارتباط بأن الرب قد يفيد كبديل لشكل من الارتباط. بينت الأبحاث عن الإرتباط أن الأفراد المتدينين كثرا ما يكونوا فى حالة ارتباط

آمن بأكثر بالمقارنة بـالأفراد الملحـدين أو اللاأدريـين، الـذين يتكـرر بـأكثر تـأرجحهم فى إرتباطهم (كيركباتريك 1999). وأخيرا فإن خداع الذات ربما يكون منتشرا على نحو خاص فى النزعة الدينية. تعزى القيمة التكيفية لخداع الـذات إلى قـدرة الفـرد عـلى أن يخـدع الآخرين على نحو أبرع، عندما يكون ناجحا فى أن يحجب عن الذات مقاصده الحقيقية (تريفرز 2000). أوضح لويد مـن وجهـة نظـر الطـب الـنفسى (نـيس ولويـد 1992) أن خداع الذات قد يكون مشوَّها فى مرضى الشيزوفرينيا، وهذا أمر يبدو مخالفا للملاحظة بأن مرضى الشيزوفرينيا كثيرا ما يفسرون خبراتهم عـلى أنهـا خاضـعة لتـأثير قـوى فـوق طبيعية، بما فى ذلك الرب أو الشيطان. على أن النتائج تفيد بأن مرضى الشيزوفرينيا كثيرا مـا يكـون لـديهم تلـف فى أن يخـبروا الـذات كعامـل فعـال، وينحـون إلى القفـز إلى الاستنتاجات، و/أو يكون لديهم صعوبات فى أن يدركوا إدراكـا سـليما الحـالات العقليـة للآخرين، وهذه النتائج كلها قد تفسر انتشار الأوهـام الدينيـة فى مـرضى الشـيزوفرينيا. سيكون من المثير للاهتمام أن ندرس إلى أى مـدى يختلـف مـرضى الشـيزوفرينيا الـذين لديهم أوهام دينية عن أولئك الذين بدون هـذه الأوهـام الدينيـة، وذلـك فـيما يتعلـق بنموذج الانحياز المعرفى الذى أوجزناه أعلاه. وأخيرا، فـإن إضـفاء صـفات الأنسـنة هـى وثنائية العقل - الجسم قد تكون جزءا ضروريا من النزعـة الدينيـة، ولكنهـا أمـور ربمـا تكون صعبة بالذات فى تفعيل تشغيلها (قارن بيرنج 2006).

من الأمور الحاسمة للتمييز بين تشكيل الوهم والنزعة الدينيـة السـؤال عـما إذا كانـت هذه الظواهر جزءا من خط متصل يبدأ بتقييم المعتقد السوى ويصل إلى الأشكال المتطرفـة من توليد الأفكار الثابتة، أو المتميزة تصنيفيا عن الحالة السوية. هنـاك دراسـات لمـا يسـمى بأنه "النزعة للوهم" بمعنى الأفراد الذين تكون درجاتهم مرتفعـة (أو منخفضـة) فى مقيـاس تقرير ذاتى يقيس التشكك والميل إلى تقبل تفسيرات غير معتادة للخبرات، وقد بينـت هـذه الدراسات أن أصـحاب الـدرجات المرتفعـة يـرجح بـأكثر أنهـم "يقفـزون إلى الاسـتنتاجات"، ولديهم حاجة أكبر للإغلاق عند المقارنة بأصحاب الدرجات المنخفضة، وهذا يطرح بقـوة أن العمليات المعرفية التى تسهم فى تقييم المعتقد تقع فوق خط متصل بدءا بنزعـة منخفضـة ووصولا إلى نزعة مرتفعة للتحيز المعرفى لواحد أو أكـثر مـن هـذه الأبعـاد (ماكـاى وآخـرون 2006). هذه النتائج تدعم الافتراض بأن الشدة التى يتم بها التعبير عن الإيمان الدينى يمكن تفسيرها على نحو مماثل كتغاير متصل لسمة. تتراوح بدءا من تقيـيم المعتقـد السـوى مـع الاحتفاظ بالقدرة على التفكير فى تفسيرات بديلـة (وبالتـالى، التعبـير الضـعيف عـن النزعـة الدينية)، ووصولا إلى الوهم المتطرف الممنهج مع اقتناع راسخ لاسبيل لتغيـيره بوجـود تـأثير

ربانى يكون واقعيا فى كل جوانب الحياة (وهذا يمكن تسميته بأنه "نزعة دينية وهمية"). هذه المقاربة البُعدية بظاهرة "النزعة الدينية" تماثل الملاحظة بأن أى علامة مرضية أو عرض فى الباثولوجيا السيكولوجية يمكن أن تعتبر تغايرا متطرفا، بدلا من أن تكون متميزة نوعيا عن الحالة السوية.

15.6 الاستنتاجات ومزيد من الاتجاهات

تكوين المعتقدات الوهمية يتضمن عددا من العمليات المعرفية تتميز كميا وليس نوعيا عن تقييم المعتقد السوى. تقدم الحجج على أن الشئ نفسه قد ينطبق على شدة الاستمساك بالمعتقدات الدينية. ربما سيهدف المزيد من الأبحاث إلى توضيح الأسئلة التالية :

1- هل هناك إرتباط بين النزعة الدينية والإنحياز إلى القفز إلى الاستنتاجات ؟
2- هل الأفراد المتدينون بدرجة عالية لديهم حاجة أشد للاغلاق بالمقارنة بالأفراد الأقل تدينا ؟
3- هل الأفراد المتدينون بدرجة عالية ينحون إلى المبالغة فى التصور العقلى ؟
4- هل الأفراد المتدينون بدرجة عالية لديهم وعى منخفض بالعامل الفعال ومتابعة الذات ؟
5- هل الأفراد المتدينون بدرجة عالية ينحون إلى خداع أنفسهم بقوة أكبر بالمقارنة بالأفراد غير المتدينين ؟

إذا كانت الإجابة عن هذه الأسئلة هى "نعم" (وهناك بعض أدلة على أن هذا هو الحال، على الأقل فيما يتعلق "بالحاجة إلى الإغلاق"؛ سارجلو 2002)، فإننا ربما نستطيع أن نقيم كميا النزعة الدينية حسب بعد يبدأ بقدرات تقييم المعتقد السوى ويصل إلى توليد الأفكار التوهمية بوضوح. هذا الخط من الأبحاث قد يسهم فى اكتساب تبصرات أعمق فى طبيعة ظاهرة واسعة الانتشار مثل "النزعة الدينية" وتنامياتها المتطرفة التى نشهدها حاليا.

مراجع الفصل الخامس عشر

Abu-Akel A (1999) Impaired theory of mind in schizophrenia. Pragmatics and Cognition 7:247–282

Birgegard A, Granqvist P (2004) The correspondence between attachment to parents and God: Three experiments using subliminal separation cues. Personality and Social Psychology Bulletin 30:1122–1135

Bentall R P, Corcoran R, Howard R, Blackwood N, Kinderman P (2001) Persecutory delusions: A review and theoretical integration. Clinical Psychology Review 21:1143–1192

Bering J M (2006) The folk psychology of souls. Behavioral and Brain Sciences 29:453–498

Bömmer I, Brüne M (2006) Social cognition in "pure" delusional disorder. Cognitive Neuropsychiatry 11:493–503

Borras L, Mohr S, Brandt P Y, Gilliéron C, Eytan A, Huguelet P. (2007) Religious beliefs in schizophrenia: Their relevance for adherence to treatment. Schizophrenia Bulletin 33:1238–1246

Brown S L, Nesse R M, House J S, Utz R L (2004) Religion and emotional compensation: Results form a prospective study of widowhood. Personality and Social Psychology Bulletin 30:1165–1174

Brüne M, Abdel-Hamid M, Lehmkämper C, Sonntag C (2007) Mental state attribution, neurocognitive functioning, and psychopathology: What predicts poor social competence in schizophrenia best? Schizophrenia Research 92:151–159

Carone D A Jr, Barone D F (2001) A social cognitive perspective on religious beliefs: Their functions and impact on coping and psychotherapy. Clinical Psychology Review 21:989–1003

Cicirelli V G (2004) God as the ultimate attachment figure for older adults. Attachment and Human Development 6:371–38

Coltheart M, Langdon R, McKay R (2007) Schizophrenia and monothematic delusions. Schizophrenia Bulletin 33:642–647

Curlin F A, Odell S V, Lawrence R E, Chin M H, Lantos J D, Meador K G, Koenig H G (2007) The relationship between psychiatry and religion among U.S. physicians. Psychiatric Services 58:1193–1198

Dawkins R (2006) The God delusion. Bantam Press, London

Franck N, Farrer C, Georgieff N, Marie-Cardine M, Daléry J, d'Amato T, Jeannerod M (2001) Detective recognition of one's own actions in patients with schizophrenia. American Journal of Psychiatry 158:545–459

Freud S (1953) Das Unbehagen in der Kultur, 1929/1930 edn. In: Abriß der Psychoanalyse.Fischer, Frankfurt

Frith C, Rees G, Friston K (2000) Psychosis and the experience of self. Brain systems underlying self-monitoring. Annals of the New York Academy of Sciences 843:170–178

Frith C D, Blakemore S J, Wolpert D M (2000) Explaining the symptoms of schizophrenia: Abnormalities in the awareness of action. Brain Research Reviews 31:357–363

Heise D R (1988) Delusions and the construction of reality. In: Oltmanns T F, Maher B A (eds) Delusional beliefs. Wiley, New York

Huguelet P, Mohr S, Jung V, Gillieron C, Brandt P Y, Borras L (2007) Effects of religion on suicide attempts in outpatients with schizophrenia or schizo-affective disorders compared with inpatients with non-psychotic disorders. European Psychiatry 22:188–194

Jaspers K (1973) Allgemeine Psychopathologie, 9th unchanged edn. Springer, Berlin

Johnson J G, Zhang B, Greer J A, Prigerson H G (2007) Parental control, Partner dependency, and complicated grief among widowed adults in the community. The Journal of Nervous and Mental Disease 195:26–30

Kirkpatrick L A (1999) Attachment and religious representations and behavior. In: Cassidy J, Shaver P R (eds) Handbook of Attachment. Theory, Research, and Clinical Applications. Guilford Press, New York

Kraepelin E (1918) Hundert Jahre Psychiatrie. Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie 38:161–275

Kruglanski A W, Webster D M, Klem A (1993) Motivated resistance and openness to persuasion in the presence or absence of prior information. Journal of Personality and Social Psychology 65:861–876

Lorenz K (1973) Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens. Piper, München

Maher B (2005) Delusional thinking and cognitive disorder. Integrative Physiological and Behavioral Science 40:136–146

Maher B A (1974) Delusional thinking and perceptual disorder. Journal of Individual Psychology 30:98–113

McKay R, Langdon R, Coltheart M (2006) Need for closure, jumping to conclusions, and decisiveness in delusion-prone individuals. The Journal of Nervous and Mental Disease 194:422–426

Mohr S, Brandt P Y, Borras L, Gillieron C, Huguelet P (2006) Toward an integration of spirituality and religiousness into the psychosocial dimension of schizophrenia. American Journal of Psychiatry 163:1952–1959

Mohr S, Huguelet P (2004) The relationship between schizophrenia and religion and its implications for care. Swiss Medical Weekly 134:369–376

Nesse R M, Lloyd A T (1992) The evolution of psychodynamic mechanisms. In: Barkow J H, Cosmides L, Tooby J (eds) The adapted mind. Evolutionary psychology and the generation of culture. Oxford University Press, Oxford

O'Donnell L, O'Donnell C, Wardlaw D M, Stueve A (2004) Risk and resilience factors influencing suicidality among urban African American and Latino Youth. American Journal of Community Psychology 33:37–49

Oltmanns T F (1988) Approaches to the definition and study of delusions. In: Oltmanns T F, Maher B A (eds) Delusional beliefs. Wiley, New York

Pfaff M, Quednow B B, Brüne M, Juckel G (2008) Schizophrenie und Religiosität. Eine Vergleichsstudie zur Zeit der innerdeutschen Teilung. Psychiatrische Praxis 35:240–246

Sacks O (1971) Migraine. The evolution of a common disorder. Faber and Faber, London

Saroglou V (2002) Beyond dogmatism: The need for closure as related to religion. Mental Health, Religion and Culture 5:183–194

Spence S A, Brooks D J, Hirsch S R, Liddle P F, Meehan J, Grasby P M (1997) A PET study of voluntary movement in schizophrenic patients experiencing passivity phenomena (delusions of alien control). Brain 120:1997–2011

Steinebrunner E, Scharfetter C (1976) Wahn im Wandel der Geschichte. Eine historisch-vergleichende Studie. Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten 222:47–60

Trivers R (2000) The elements of a scientific theory of self-deception. Annals of the New York Academy of Sciences 907:114–131

von Holst E, Mittelstaedt H (1950) Das Reafferenzprinzip. Naturwissenschaften 37:464–476

Walsh A (1995) Parental attachment, drug use, and facultative sexual strategies. Social Biology 42:95–107

Westermeyer J (1988) Some cross-cultural aspects of delusions. In: Oltmanns T F, Maher B A (eds) Delusional beliefs. Wiley, New York

الفصل السادس عشر
الأسس المعرفية للتدين*

أور ليتش فراى

ملخص : كيف أتى التدين إلى الوجود، وفى أعقابه أتى الدين ؟ كيف أمكن للنظم الدينية أن تبقى فى الوجود على الرغم مما فيها من الكثير من القضايا المتناقضة، والتضاربات الذاتية الفاضحة، والدعاوى الملتبسة ؟ للإجابة عن هذه الأسئلة ستكون طريقة المقاربة ثلاثية. أولا، مما يُطرح أن الكثير من حدوسنا عن العالم (عن السببية، والأشياء الحية وغير الحية، والقصدانية) هى حدوس لا يقتصر أمرها على أنها كلها متسقة مع اعتقاد من تدين بدائى، ولكنها أيضا فى الحقيقة تدفع أماما بنشاط بهذا

---

* U. Frey (☒)
Center for Philosophy and Foundations of Science, Otto-Behaghel-Strasse 10C, 35994 Giessen,
Germany.
e-mail: ulifrey@yahoo.com
E.Voland, W. Schiefenhovel (eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind And Behavior*, The Frontiers Collection, DOI 10.1007/978-3-642-00128-4_16.

النوع من الاعتقاد. نجد فى الأطفال أيضا أن هذا أمر أكثر من أن يكون واضحا. بمجرد أن يحدث اعتقاد بكائن واحد أو أكثر مفعم بالقوة، فإن ميكانزمات معرفية قليلة إلى حد ما تعمل على تأكيد بقاء هذا الإعتقاد. تساهم التحيزات المعرفية فى استمرار بقاء المعتقد بأن تنحاز منهجيا لأدلة مع أو ضد هذا المعتقد. يتم توضيح هذه الميكانزمات بالتفصيل. النقطة الثانية يتم صنعها عن طريق منظور ثقافى. كثيرا ما يكون الحال أن الدين يعكس كالمرآة تنظيم المجتمع المعين الذى خلقه. كثيرا ما تكون هناك نماذج بسيطة بيولوجية أو اجتماعية فى الأساس من المعتقدات الدينية. وثالثا، توجد أدلة من البيولوجيا التطورية على أن السلوك الدينى يشجع التعاون وكذلك أيضا تماسك الجماعة ويساعد على حل مشاكل الراكب المجانى.

16.1 كيف أتى التدين إلى الوجود ؟

يهدف هذا الفصل إلى فهم الطريقة التى أتت بها المعتقدات الدينية إلى الوجود وكيف تمكنت من أن تبقى فى الوجود على الرغم مما فيها من الكثير من التضاربات الذاتية، والعيوب "المنطقية، والقضايا المتناقضة المتأصلة. يجاب عن هذا السؤال جزئيا بنتائج العلم المعرفى. أفراد البشر لديهم طرائق حدسية معينة للتغلب على مشاكل العالم، وهى تسمى عموما "البيولوجيا الشعبية، folk - biology"، و"الفيزياء الشعبية"، و "السيكولوجيا الشعبية". وذلك فحسب عندما نذكر أكثر هذه الطرائق بروزا (كما ورد مثلا ببحث أتران 1990). هناك فى الحقيقة روابط قوية بين أفكارنا الحدسية ومفاهيمنا الدينية. هل يمكن أن يكون الدين قد نشأ عن هذه المخططات المعرفية الأساسية للغاية ؟

16.1.1 الأنماط المعرفية الحدسية عند البالغين

16.1.1.1 السببية

الناس فى المجتمعات غير الصناعية لديهم مفهوم خلاب عن السببية. عندما يُسأل الأميون أسئلة مثل "لماذا تتحرك الشمس والقمر؟" أو "لماذا نسقط قطعة حجر إلى الأرض ؟" تكون الإجابات عادة متسقة تماما (كالبل 1997). يسود نوعان من الإجابات. الأول، إجابات ذات نزعة "حياتية" : السحب، والشمس، والقمر كلها تحيا أو تعيش، وبالتالى فإنها تتحرك قصديا بنفسها. ثانيا، تُعطى إجابات تتطلب "خالقا": إنها تتحرك

بواسطة بعض واحد آخر (كائن أرقى ومفعم جدا بالقوة). وفقا لمجال السؤال، يكون عدد الإجابات ذات النزعة الحياتية عاليا إلى حد كبير بما يتراوح من 20 إلى 80%. وكمثل، فإن 38% من الأتراك الأميين مقتنعون بأن السحب لها وعى ويعتقد 55% أن الشمس حية.

عموما من الممكن تمييز أربعة أنماط أساسية :

1- تفسيرات تظهر انحيازا واضحا إلى المبدع/ العامل الفعال/ السبب فى فعل أو موقف.
2- فى تماثل مع العوامل الفعالة الاجتماعية الحية يلمَّح إلى أن الأشياء غير الحية لها أهداف ومقاصد.
3- القوى الفيزيقية الخارجية (مثل قوة الجاذبية) تعتبر فى داخلية الشئ، أى أنها قوى جوهرية متأصلة.
4- يعتقد دائما أن القوى تكون فى اتجاه للحركة؛ إذا لم تكن هناك قوة خارجية ظاهرة، يفترض وجود قوة داخلية (جوهرية متأصلة).

المجتمعات الزراعية حتى فى يومنا هذا (مثل ريف تركيا) لم ترتق إلى المستوى السببى - الميكانيكى للبلاد الصناعية الحديثة لتفسير السببية. الأميون البالغون يصلون إلى ما يقرب من مستوى أولاد المدرسة فى البلاد الصناعية. وهكذا فإن استيعابهم السببى للعالم هو من نوع النزعة الحياتية بالمعنى الذى وُصف بأعلى.

مما يثير قدرا كافيا من الإهتمام أن التنامى التاريخى الغربى للسببية يتطابق تمام مع المستويات التعليمية المختلفة. النظرية الأرسطية للسببية تطابق معتقدات النزعة الحياتية، حيث لم يتم تماما التغلب على الجزء الذاتى من التفسير (كالبل 1997). نظرية "القوة الدافعة" عند فيليبونس (490 - 570 ب. م.) وبوريدان وأوريسموس هى المرحلة التالية فى الاتجاه للتفسير النيوتونى الميكانيكى : الشئ يتحرك لأن "قوة متحركة" قد نُقلت إليه. الشئ يتوقف عن الحركة بمجرد أن تُستنفد هذه القوة. من المثير للإهتمام أن هذا هو أقصى مستوى مرتفع يصل إليه معظم الناس - حتى المتعلمون؟ الحقيقة أن معظم طلبة كليات العلوم لا يتمكنون تماما من استيعاب مفاهيم نيوتن (كايسر وآخرون 1980).

السببية هى مثال واحد فقط من الأفكار المغروسة عميقا فيما يتعلق بالفيزياء الشعبية، ولكنها تبين أن هذه الأفكار هى بالغة فى قوتها، واستمرارها، وشدتها. الأقسام

4،16،1،1 - 16،1،1،2 تصف ثلاث ميكانزمات قوية أخرى عن طريقة تعامل البشر مع الأحداث السببية وكيف أن توليفة من هذه الأنماط من الفكر ترتبط بفكرة وجود الرب.

16،1،1،2 كشافات فائقة الحساسية

يدرك البشر الأحداث على أنها ترتبط سببيا إذا تم الإيفاء بالشروط الأربعة التالية (قارن جوزوامى 2001) :

5- الحدث (أ) يسبق زمنيا الحدث (ب).
6- الحدث (أ) والحدث (ب) يتشاركان فى التغاير.
7- الحدث (أ) والحدث (ب) قريبان أحدهما من الآخر مكانا وزمانا.
8- الحدث (أ) والحدث (ب) يتشابهان من بعض الجوانب.

على أن هذه الشروط المسبقة للسببية أحيانا تؤدى - كل فى دوره - إلى أخطاء سببية. أشهر خطأ من ذلك النوع هو مغالطة "حدث بعد ذلك، وإذن فإنه حدث بسبب ذلك، post hoc, ergo propter hoc " وهو ما عرف بأنه خطأ منذ زمن يرجع على الأقل إلى هيوم (1964/1748).

هناك أخطاء بارزة أخرى كالتالى : البشر يرون كثيرا روابط سببية حتى وإن لم يكن يوجد شئ منها (قارن باريت 2000). السبب التطورى لهذا السلوك سبب بسيط : كشافاتنا للعلاقات السببية "فائقة الحساسية". بل انه حتى الإرتدادات للمتوسط، وهى أمر شائع إلى حد كبير، تدّرك على نحو خطأ على أنها مرتبطة بطريقة سببية (كاهنمان وتفرسكى 1973). أحد أمثلة الارتداد للمتوسط التى تفسر سببيا هى عن الفائزين بجائزة نوبل أو عن لاعبى القمة الرياضيين، فهم يظهرون أداءا متناقصا بعد انتصاراتهم. نتائج علم الاعصاب تدعم هذا أيضا : مرضى إنقسام المخ يخترعون سلاسل سببية وقصصا كاملة بشأن منبهات هى تماما غير مترابطة ومستقلة (جازانيجا 1985). بالإضافة لذلك، فإن الأشخاص السويين يعزون وجود نفوذ لعوامل "لامعنى لها" بالكامل (نسبت و روس 1980). كثيرا ما يكفى حدث واحد، سواء للبالغين أو الأطفال، حتى يفترضوا صلة سببية (كون وآخرون 1988).

16.1.1.3 قانون التماثل

بالإضافة لذلك هناك فى دراسات المقارنة الثقافية ميول للتفكير فى الأسباب والنتائج على أنها متماثلة. يسمى هذا "قانون التماثل" وهو حقا معقول بلغة من التطور، وهذه هى الطريقة التى يتم بناء العالم بها على نحو أكثر مما لا يتم :

> [...] التمثل يؤدى إلى الإعتقاد بأن الأسباب تشبه نتائجها : النتائج الكبيرة ينبغى أن يكون لها أسباب كبيرة، والنتائج المركبة ينبغى أن يكون لها أسباب مركبة، وهلم جرا. (جيلوفتش 1991، القسم 50؛ قارن بنسبت و روس 1980).

هذا النمط من التفكير هو نمط أساسى جدا، موجود فى ظواهر عديدة. توجد أمثلة لذلك فى التجهيز، والإكثار من استخدام طرق المساعدة على الكشف بالتمثل، وتصنيف وجود كلى للعالم من خلال النماذج الأولية.

16.1.1.4 علاقات الارتباط الوهمية

مما يؤثر أيضا فى أصول الدين الميل إلى رؤية علاقات إرتباط فى حين لا يوجد أى منها. تعرف هذه الظاهرة بأنها "علاقات الارتباط الوهمية" وهى تماثل تماما الميل إلى إدراك روابط سببية، حتى وإن لم يوجد أى منها.

مرة أخرى هذه ظاهرة فى دراسات المقارنة الثقافية، تصدق سواء على غير المتخصصين، أو على الخبراء والعلماء. يتبع البشر حدوسهم الساذجة و"يكتشفون" قوانين وتنظيمات حتى وإن كانت المنبهات أو الأحداث عشوائية بالكامل (إدراك النمط). تبين إحدى التجارب من بين تجارب كثيرة أخرى كاشفة أن الأفراد فى التجربة يصممون على أنهم قد رأوا علاقات إرتباط ("تنظيمات مخبوءة"، هى فيما يفترض قد فاتت ملاحظتها حتى على القائم بالتجربة)، وذلك "حتى بعد" أن يخبرهم القائم بالتجربة بأن الأنماط قد جُعلت عشوائية بالكامل (بافلاس 1957، كما استشهد به لورانز 1964). هناك مثل اكثر حداثة وهو اقتناع الكثيرين من المؤمنين بأنهم رأوا الأم تريزا أو يسوع فوق كعكة أو خبز مقدد، أو فوق سلحفاة. (أتران 2002؛ قارن بالعديد من مواقع شبكة ويب بالصور الفوتوغرافية).

باختصار : كثيرا ما لا تكون هناك أنماط، ولكننا نظن أنها موجودة. هناك أمثلة أخرى مثل ما كان يدرك من أنماط قذف لندن بالقنابل خلال الحرب العالمية الثانية (فيلر 1968

فى كاهنمان وتفرسكى 1982) أو ظاهرة "اليد الساخنة" المشهورة فى الألعاب الرياضية (يكون اللاعب "ساخنا" بمعنى أنه "بعد أن يخبر نجاحا تظل له دائما فرصة أكبر للنجاح، وهى ظاهرة يؤمن بها كل فرد، ولكنها احصائيا لا توجد بالمرة (بالنسبة لكرة السلة أنظر جيلوفتش 1991) وبالنسبة لدورى كرة القدم أنظر هيوار وروبنز (2008).

16،1،2 حماية المعتقدات بواسطة الأخطاء المعرفية

لاتزال هناك مجموعة أخرى من الأخطاء المعرفية تقوم بدورها "فى حماية المعتقدات ما إن يكون لها وجود ".

تخبرنا السيكولوجيا المعرفية التجريبية أنه ما إن يوجد فرض أو معتقد فى مكانه حتى يكون من الصعب أبلغ صعوبة تكذيبه. يسمى هذا "الحفاظ على المعتقد" أو تحيز الإبقاء على الحال". البيانات الجديدة تكاد تعجز بأى حال عن أن تهز المعتقدات الموجودة. بل على العكس من ذلك، فإنه حتى بيانات الحقائق المضادة تفسر على أنها تدعم النظرية (نسبت و روس 1980؛ تتلوك 2002). حتى عند إخبار الأفراد بأن نظريتهم هراء بالكامل (لأن القائم بالتجربة قد تلاعب بها) فإن الأفراد فى التجربة لا يتأثرون بهذه التغذية المرتدة السلبية والمحددة بوضوح (روس وآخرون 1975).

بالإضافة لذلك، من المعروف أن البشر عمليا لا يحاولون تفنيد فروضهم أو معتقداتهم (واسون 1918). بدلا من ذلك، يحاول الأفراد تأكيد فروضهم المرة بعد الأخرى - وحتى الأطفال يفعلون ذلك بأكثر (واسون 1960). هذا الميل يسمى "الإنحياز للتأكيد ".

وكأن هذا ليس فيه الكفاية، وإنما نجد أن الأدلة المناقضة يتم فى معظم الأحوال تجاهلها ببساطة (تشين وبروار 1998). النظريات والمعتقدات تتم حمايتها سيكولوجيا وعلميا ضد الأدلة المضادة (سكرابانك وماكورميك 1992). أكثر ما يثير الإنزعاج أن الحقائق الجديدة يتم إدراكها استدلاليا بطريقة منحازة (فالون وآخرون 1985). يصدق هذا على مدى واسع من المواقف (بلوس 1993). وبالتالى ليس مما يدهش أن ينهى بعض المؤلفين دراساتهم بملخص كالتالى،

> الأدلة الداعمة تم التعامل بها بترفق وهوادة، بينما عوملت الأدلة المضادة بكل خشونة. (لورد وآخرون 1979، قسم 170).

الميل إلى النظر إلى البيانات بطريقة منحازة وجعلها متلاءمة مع معتقدات المرء الخاصة أمر يعد مشكلة منهجية فى الصميم من العلم. "التأثير المتوقع " أو "تأثير القائم

بالتجربة" يبلغ من قوته أن هناك إجراءات مضادة عديدة قد صممت لتقف فى مواجهته. التأثير نفسه يتألف من التأثير اللاواعى للقائم بالتجربة فى القياسات أو النتائج التجريبية. هذه ظاهرة قوية جدا، عثر عليها فى مجالات كثيرة ومختلفة جدا (روزنتال 1969). ربما يتأثر بهذه الظاهرة ما يصل إلى 60% من الأشخاص المختبَرين و 70% من القائمين بالتجربة.

مواد البلاسيبو (Placebos) ليس لها أى تأثير أو نشاط دوائى وتستخدم فى التجارب الدوائية للمقارنة بتأثير الدواء النشط. الأبحاث التى يجرى فيها استخدام مواد البلاسيبو تدعم ما ذُكر أعلاه دعما جيدا. هذه المواد يحس 70% من كل أفراد التجارب بأنها فعالة؛ هذه التأثيرات لمواد اللاسيبو يمكن تمييزها تماما، بما يعتمد على ما أُخبر المرضى به، وبالتالى فإنه يمكن حتى التوصل بها إلى تأثيرات متناقضة فى تجربة واحدة (تيرنر وآخرون 1994).الأفراد الذين يستخدمون عكازات يستطيعون المشى بعد عملية من نوع البلاسيبو (موزى وآخرون 2002)، التأثيرات كبيرة تماما وتعتمد على لون ما يعطى من مواد البلاسيبو، والشكل بل حتى الثمن - مواد البلاسيبو إذا كانت رخيصة لا تقدم المساعدة بمثل ما تفعله مواد البلاسيبو الغالية (وابر وآخرون 2008).

هناك مجموعتان أخريتان من الميكانزمات المعرفية تسهم أيضا فى الإبقاء على الفروض أو المعتقدات : "المبالغة فى التعميم" و"المبالغة فى التبسيط".

احد أوجه المبالغة فى التبسيط أن البشر يعاملون النظام المعقد وكأن هناك سببا واحدا فقط يفسر كل التأثيرات فى هذا النظام. هذا النظام (الذى يمكن بسهولة أن يكون نظام عقيدة) يكاد لايتعرض بأى حال لفحص ناقد أو لأفكار مدروسة بترو بشأنه (دورنر1989). من السهل إدراك كيف أن هذه النزعة المعرفية للبشر تدعم المعتقدات الدينية.

المبالغة فى التعميم تعنى الاستدلال من حالة واحدة أو حالات قليلة بما يطبق على الكل، وهذا باطل منطقيا (هيوم 1964/1748). عندما يقترن هذا مع مقولات صحيحة انطولوجيا ومع استخدام النماذج الأولية يصبح عندها من الممكن للبشر أن يكتسبوا معرفة جديدة بسرعة كبيرة جدا. أضرار ذلك أن شبكات (السبب - النتيجة) المعقدة يتم اختزالها إلى ثنائيات بسيطة من (الأبيض - و - الأسود). يمكن إثبات ذلك جيدا بالعلوم الزائفة : الكثير منها (بدون مبالغة فى التعميم) تفترض أن منهجها يشفى كل الأمراض أو تقريبا كل الأمراض. أو، بما يكمل ذلك، أن هناك سببا واحدا فقط لكل الأمراض (فيدر سبيل وهيربست 1991 /1996).

عندما يقترن ذلك مع الأبحاث التى كثيرا ما تكون بهياج محموم وتدور حول أسباب تفسير أو عدم إمكان تفسير الكثير من الظواهر (الأمراض، الكوارث، الخ.) نجد أن المبالغة فى التعميم تقود بسهولة إلى تفسيرات لهذه الأحداث على أنها مرتبطة سببيا ويمكن تفسيرها بسبب واحد - كثيرا ما يكون سببا ضخما وغامضا. هناك أحد الأمثلة لذلك من بين مالا حصر له من الأمثلة وهو مثل من الهند : الشئ المطلوب تفسيره هو المرض الغامض لإبن يخص إحدى الأمهات. وبالتالى فإن الأم تبحث عن تفسيرات لذلك - بمعنى رابطة سببية مناسبة (أى "سبب") - فى أى مكان، ويحدث كثيرا أن تجد هذا السبب فى "العين الشريرة"، ربما لأحد الزوار (بوير 2004).

هذه الأخطاء والأنماط المعرفية تذكرنا بأن الاستدلال النقدى، المؤسس على الأدلة والسليم إحصائيا لهو إبتكار للعلم الحديث. الديانات ليس عليها بأى حال أن تفى بهذه الشروط، والحقيقة أن ما نلقاه حتى الآن من الاستراتيجيات المعرفية الحدسية لحل المشاكل أمر يختلف كليا عن ذلك. وهى استراتيجيات مفيدة للمعتقدات الدينية، إن لم تكن أحيانا متطابقة معها.

هل يكفى هذا حقا لأن يأتى بالأديان للوجود ؟

نعم هذا يكفى، مثلما يثبت ذلك عمليا "عبادات البضائع" الحديثة إثباتا مقنعا تماما (أنظر دوكنز 2006). عبادات البضائع تبين كيف أن الآراء والتخمينات يمكن أن تصبح معتقدات دينية ما بين عشية وضحاها، ثم تصبح إيمانا راسخا، ثم حقائق، ثم تصبح كلمة الرب وذلك فيما لا يزيد عن 40 عاما. انبثقت عبادات السلع فى الحياة فى القرن العشرين، عندما وصل افراد من البيض إلى جزر معزولة وبدوا مشابهين للأرباب بما لديهم من تكنولوجيا متقدمة. هؤلاء الزوار البيض فعلوا أشياء غير مفهومة (إقامة ساريات بأسلاك، أوراق يتم خلطها، الخ) وسرعان ما يحدث بعد هذه "الشعائر" أن تصل السفن ومعها مزيد من أشياء "ساحرة" ورائعة. هكذا فإن الكثيرين من سكان الجزر فى أجزاء مختلفة من العالم استنتجوا كل على نحو مستقل أن : الرجال البيض لديهم شعائر دينية مفعمة بالقوة وأن "البضائع" ترسل بواسطة الرب كاستجابة لصلواتهم.

مما يثير الاهتمام أن هناك على الأقل عبادة واحدة من هذا النوع لاتزال موحدةز ومؤسسها (جون فروم) هو الآن حتى شخصية اسطورية - بعد مرور 40 سنة فقط - ومازال الناس ينتظرون عودته الثانية (قارن بالكنيسة الكاثوليكية). وهم يذهبون إلى آماد بعيدة خارقة للمعتاد من أجل "إرضائه" ويعتقدون أنهم (أو أحد الكهنة) يمكنكم التحدث إليه عن طريق شخص فى غشية منتشية (دوكنز 2006).

16.1.3 الملخص والتضمينات

النتائج الإمبريقية التى طرحت حتى الآن تبين أن البالغين فى المجتمعات ما قبل الصناعية يفكرون فى الأشياء على أنها كائنات حية؛ وأن الأشياء تتحرك قصديا بامتلاكها لوعى أو بأن يحركها كائن فوق طبيعى. هذا باختصار مفهوم ما تؤمن به ايضا الديانات ذات النزعة الحياتية والديانات التى تؤمن وتعبد كل الآلهة (pantheistic).

البشر ينزعون أيضا إلى أن يعزوا الأمور لارتباطات سببية، حتى وإن كان لا يوجد شئ منها. وهم يفعلون ذلك باستخدام قانون المماثلة : النتائج الكبيرة لها أسباب كبيرة. البشر فى معظم الأوقات يدركون علاقة سببية ما، حتى إذا كان السبب غير واضح، وحتى إذا لم يكن هناك إلا مثل واحد لذلك، وحتى إذا كان ذلك مجرد تزامن أو تماكن، وحتى إذا كان التأثير بلا معنى مطلقا. وهكذا عند مشاهدة نتائج "كبيرة وغير قابلة للتفسير" (مثل البرق، والزلازل، الخ.) تبدأ حتميا حركة البحث عن "سبب كبير". مرة أخرى هذا بالضبط ما ننحو إلى أن نجده فى الديانات ذات النزعة الحياتية والديانات التى تؤمن وتعبد كل الآلهة. ومن المحتمل أغلب الاحتمال أن ليس من باب الصدفة أن البعض من أقوى الأرباب هم أرباب العواصف الرعدية (مثل ثور، وزيوس، وشيبل) وأن معظم الأرباب مصحوبون بقوة طبيعية (مثل بوسيدون، وكويتزالكوتل، وإنكى، وإنليل).

ما إن يتم الإيمان بأن هناك رب أو أرباب، حتى يلى ذلك أن كل نمط نلقاه تقريبا ينحو إلى أن يؤكد هذا الافتراض، لأننا نُخدع بسهولة بوجود علاقات ارتباط وهمية، وبالتالى نرى ما نريد أن نراه. وهكذا فإن كل حدث "غير قابل للتفسير" يصبح عندها فعل من الرب؛ وكل حدث "قابل للتفسير" هو إثبات لقدرة الرب.

هناك أيضا العديد من الأخطاء المعرفية التى تحمى المعتقدات بمجرد أن تتخذ مكانها (مثل تحيز التأكيد، والحفاظ على الإستمرار، والتأثيرات بالتوقع، والمبالغة فى التعميم، والمبالغة فى التبسيط، وتجاهل الأدلة النقيضة، والتحيز فى تعاطى المعلومات، ومازال هناك الكثير غير ذلك).

وبالتالى، فإن هذه النتائج أيضا تدعم النظرية، بأن البشر - وكذلك الأطفال - يظهرون مواقفا تشبه الجذور للسلوك الدينى.

علينا الآن الإجابة عن سؤال واحد. لماذا يحدث أن إدراكنا للعلاقات السببية ينزع نزعة بالغة للخطأ هكذا (وكذلك فى الحقيقة أيضا ما لدينا من نماذج قوية تماما من البيولوجيا الشعبية، والفيزياء الشعبية، والسيكولوجيا الشعبية) ؟ قد ذكرنا الإجابة

بشأن السببية : هذا الميكانزم فائق الحساسية- المقايضات الحتمية هى الأخطاء التى ذُكرت عاليه (أنظر فراى 2007 لتفاصيل الأسباب الأخرى).

بالإضافة لذلك، هناك أدلة وفيرة من سيكولوجيا الطفل على أن الأطفال "مؤمنون جاهزون": الأطفال يعزون الحياة حتى للأشياء غير المتحركة وينسبون القصدانية لهذه الأشياء نفسها (كارى 1987). البيولوجيا الحدسية عندهم لها فى طبيعتها نزعة حياتية. تتطور المفاهيم السببية عن الخصائص القصدية المعزوة وهى فى صميمها ذات "نزعة غائية". ويترتب على ذلك أن الحقائق الفيزيقية الخارجية تفسر بالسحر، أو بوجود مصمم، أو بأسباب أخلاقية أو دوافعية أو ذات نزعة حياتية (كالبل 1997، ص 84). هكذا فإن الأطفال يؤمنون بأن الأشياء لابد لها من أن يخلقها بعض شخص، وأن الأشياء يمكن أن تعيش ويكون لها مقاصد (باريت 2000). هذا بدوره يعنى بالنسبة لهم أن شيئا ما هو نفسه حى (الرب) قد خلق هذه الأشياء الحية المعقدة القصدانية. الخلاصة أن : الأطفال لهم نزعة ثنائية وغائيون بالطبيعة (ريتشرت فى هذا الكتاب).

16.2 المظاهر الدينية للمعتقدات الحدسية

أصبح واضحا أن البشر يؤمنون بحدوس معينة بشأن العالم غير الدينى يمكن أن تكون قد ساعدت فى دعم المعتقدات الدينية (قارن باريت 2000). هكذا تُقرأ ارتباطات سببية فى أحداث غير مترابطة، كما توجد تحيزات كثيرة. هناك فوق كل شئ حاجة قوية لتفسير الأمور، ربما تكون قد أدت إلى أن أحداثا ضخمة لا تقبل التفسير يتم تفسيرها عن طريق الأرباب حسب خطوط قانون التماثل.

ولكن هل هذه الأنواع من المعتقدات "لها وجود فعلى " أو أن هذا مجرد تخمين؟ إذا كان الدين قد انبثق حقا من حدوس بالغة فى أساسيتها، فإننا ينبغى إذن أن نتوقع أن نجد معتقدات بسيطة جدا، تلهم بها أشياء تكون قريبة، أو مهمة، أو فى كل مكان، مثل المعتقدات التى تصاغ فى نموذج بيولوجى أو اجتماعى. وإذن هل هناك فى الحقيقة معتقدات دينية تكون :

1- مستقاة من نماذج بيولوجية ؟
2- مستقاة من تقنيات ثقافية أساسية (استخدام الأدوات، إلخ.) ؟
3- مماثلة للعالم الاجتماعى لمبدعى أحد المعتقدات الدينية المعينة ؟
4- وتنشئ لهم أربابا او ربا ككائن "بشرى" قوى جدا ؟

لاشك فى أن هناك أدلة غامرة على وجود نزعة أنسنة أساسية جدا وبالغة الانتشار فى المعتقدات الدينية. الأب الحديث لتفكيك بناء الدين باعتباره مؤنسن بالكامل هو لودفيج فيورباخ (1980/1849)، ولكن مواطن ضعف المعتقدات الدينية المؤنسنة كانت بالغة الوضوح بمثل ذلك لدى اكسينوفانس وكريتياس عام 600 ق. م. مبحث فيورباخ الأساسى يرى أن الدين مرآة للوجود الداخلى للبشرية : "الرب مرآة الإنسان" (فيورباخ 1980/1849، ص121) ما نؤمن به يخبرنا بالقليل عن الرب، ولكنه يخبرنا بكل شئ عن أنفسنا. مفهومنا عن الرب "كإنسان" أى مؤنسن بعمق، أمر تثبته التجارب (باريت وكيل 1996).

إلا أن هذا التحليل يهتم بأكثر بجذور الدين عند فجر المدنية. يمكن هنا تمييز أربع فئات أساسية كنماذج دينية للعالم : نماذج بيولوجية، وتكنولوجية، وإجتماعية، وصوفية - سحرية.

16،2،1 النماذج البيولوجية

يمكن العثور بسهولة على المعتقدات الدينية المستقاة من نماذج بيولوجية للعالم. هناك نماذج لآلهة هى حيوانات : آمن الآزتيك برب جبار من الجاجوار (النمر المرقط)، وآمن قدماء المصريين برع (إله الشمس الذى يصور كصقر)، وأبوفيس (الثعبان) وغير ذلك كثير. آمن الآريون بوحوش مثل الذئب فنرير أو ثعبان "ميدجارد"؛ ويمكن ذكر أسماء ديانات أخرى كثيرة - فى الحقيقة كل الديانات ذات النزعة الحياتية. أحيانا يفسَّر العالم نفسه بأنه حى. "أمنا الأرض" يمكن العثور عليها فى العالم الإغريقى - الرومانى، وفى ديانات الاسكندنافيين، والهندوس، والسومريين، والماووري، والأمريكيين الجنوبيين، والمكسيكيين. هناك إلهام بمفهوم بيولوجى آخر مصاحب لذلك وهو تخيل أن الروح حيوان (توبيتش 1988).

16،2،2 النماذج التكنولوجية

المفاهيم "التكنولوجية " كثيرا ما تكون فى الأساس من أساطير الخلق. خلق الرب العالم بإعطاء الحياة للصلصال، أو البوص، أو اللحاء، أو بعض مادة أخرى تتوفر فى إحدى المناطق وأحد الأديان المعينة. مما يثير الاهتمام أنه حتى قبل وجود التكنولوجيا، وُجدت مفاهيم من هذا النوع - إلا أنه فى هذه الحالات يكون الأكثر بروزا هو "قصد"

المصمم وليس المادة. فى هـذا مـا يعـبّر تعبـيرا خاصـا كاشـفا، لأن القصـد يظـل قائمـا فى الحقيقة منذ البداية الأولى لأى عملية تصميم (توبيتش 1988). ليس مما يثير الدهشـة فى عالمنا المسيطر عليه تكنولوجيا، أن يكون مبدأ "التصميم الذكى" هو أكثر تفسير دينـى سائد فى عالمنا، التفسير الذى يفترض خالقا - حِرفيا.

16،2،3 النماذج الصوفية - السحرية

تتميز هذه المجموعة الثالثة من الأنماط الدينية للتفكـير باتجاهاتهـا للعـالم الآخـر. من الشائع جدا، إن لم يكن من الأمـور الشـاملة، الإيمـان بأنصـاف الآلهـة او العفاريـت (demons)، والأشباح، والأسلاف الموتى، الذين لهم كلهم القدرة على الاتصـال مـن عـالم الموتى. يتمشى مع هذا الإيمان الاعتقاد بأن أشخاصا معينين لهم قدرة أكبر مـن الآخـرين للتواصل مع هذا العالم - ذلك أن لـديهم قـدرات خارقـة للمعتـاد. أدى هـذا إلى نشـأة عبادات المجوس والتى أدت فى شكلها الأكثر تعقيدا إلى جماعات الكهنة المنغلقين التـى ترفض الاتصال بالعالم الواقعى باعتبـاره ضـارا بهـذه القـوى. يـرتبط بهـذا الاعتقـاد كـل أشكال طقوس النظافة أو التطهر. تجنب العـالم لأنـه "ضـار" أمـر قـد وجـد طريقـه إلى الفلسفة أيضا. وكمثل لذلك هناك "رؤيا الصور" المشهورة لأفلاطون. يعاود هذا الموضوع الظهور فى صوفية المذهب الروزيكروشى (أصحاب المراتب العليا يملكون القوى الربانيـة ليسوع) وفى الخيمياء (توبيتش 1988).

16،2،4 النماذج الاجتماعية

بما أن البشر هم أولا وقبل كل شئ كائنات اجتماعية، فإن أهـم نمـاذج دينيـة هـى النماذج "الإجتماعية". ها هنا، يكون العنصر الأنثروبولوجى هو الأكثر وضـوحا وظهـورا، وذلك مثلا عند مفكرين يرجعون وراء إلى زمن أرسطو (بوليتيك I 2، 1252، 24 - 27).

الأرباب والسماوات تُبنى فى شكل نظام اجتماعى، كثيرا ما يماثل بالضـبط المجتمـع البشرى نفسه. هكذا نجد فى مجتمـع ريفـى سـاكن مثـل لاتفيـا سـماءا صـيغ نموذجهـا كمزرعة فى حين أن الرب يكون مثل مالك إقطاعية كبيرة، بينما البانتو، الـذين يعيشـون فى قبائل كثيرة يتصورون فكريا أن سماءهم نظام قبلى طبقى ضخم. فى المـدنيات الأولى القديمة، نجـد أن حالـة الدولـة القويـة الجديـدة يـتم اسـقاطها بسـهولة عـلى السـماء. الفرعون هو وكيل الرب فوق الأرض، بل أن الآلهـة أنفسـهم يعـاملون حتـى كمـوظفين

عموميين فى الدولة : الخالق بتاح - تاتنن يعين لكل منهم "عوائد الدخل" (توبيتش 1988) ! هيراركيات الدولة واضحة أيضا فى عمليات صنع المومياات، حيث أن هذا كان مما يتوصل إليه فقط الأغنياء وذوى الأهمية.

بالإضافة لذلك، نجد أن هيراركيات الدولة فى الحياة تستمر فى عالم الموت: أحيانا يكون أفراد النخبة فقط هم من يسمح لهم بأن "يعيشوا" بعد الموت؛ الأرواح الأخرى "يتم التهامها" كما يؤمن بذلك التونجا فى بولينيزيا. بل فى بعض الأحيان يحدث حتى أن أفراد الحاشية الشخصية يُقتلون مع إحدى الشخصيات البارزة كما يعرف من الديانات المصرية، والسومرية والأزتكية (توبيتش 1988).

عندما نضع معا الأدلة من هذه النماذج الأربعة للدين، يكون من الجدير بالثقة أن نستنتج أن :

- الدين يتسم عميقا بأنه مؤنسن،
- المعتقدات الدينية يلهم بها العالم من حولنا،
- الدين يتبع حدوسنا عن العالم التى كثيرا ما تكون بسيطة.

16،2،5 استراتجيات التحصين

ليس من الصعب أن ندرك أوجه الضعف والتناقضات فى بعض المعتقدات السابق ذكرها. سخر الفيلسوف اكسينوفانس من قبل من القضية الغريبة بأن كل إله يشبه المجموعة الإثنية الخاصة به.

على أن المعتقدات الدينية يمكنها تجنب هذا النقد. أولا، معظم تفسيرات الكهنة تختص بشئون من العالم الآخر، مما يعنى أنها من حيث المبدأ غير قابلة للاختبار. ثانيا، وهذا يعرف فى فلسفة العلم بأنه مشكلة عدم إمكان حسم القرار : كل ظاهرة يمكن أن تكون لها تفسيرات مختلفة كثيرة، مما يجعل من الصعب تقرير ما يكونه التفسير الصحيح. ثالثا، قبل ظهور العلم الحديث كنظام متسق منطقيا يحاول إزلة التحيز الشخصى أو الآراء الشخصية، كان الأمر ببساطة أنه ليس من الضرورى طرح نظام اعتقاد "عقلانى" على أكمل نحو وبدون تناقضات. أحد الأمثلة الكاملة المثلى لذلك هو طريقة تبين ما إذا كانت إحدى النساء ساحرة "Daemonolatria Prom Remigius (1596)" :

[...] المرأة التى علينا دراسة حالتها، يشك فيها [كساحرة] إذا كانت تذهب كثيرا للكنيسة أو لا تذهب أبدا، وإذا كان جسدها دافئا أو إذا كان جسدها باردا (بالاستشهاد بما أورده توبيتش مترجما 1988، ص 120).

رابعا تم تحصين التنبؤات بواسطة،

- عدم السماح بالأسئلة، التى يمكن بسهولة البرهنة عليها أو تفنيدها بالأدلة الإمبريقية،
- صياغة التنبؤات فى شكل صيغ خاوية،
- إلقاء مسئولية فشل التنبؤات على المشاكل التكنولوجية أثناء إجراء الشعائر (ثمة شئ أصابه التلوث، الأشباح كانت غاضبة، الخ.)،
- تصنع عموما تنبؤات قليلة مع التركيز على الماضى عند التفسير، ثم هناك الأكاذيب.

هكذا فإن المعتقدات الدينية تكاد تكون مما لايمكن دحضه بأى حال وكثيرا ما تكون مجرد صيغ خاوية.

16.3 الأسباب النهائية للسلوك الدينى

حتى الآن اهتم هذا التحليل بالأسباب "المباشرة" للسلوك الدينى. على أنه لاشك فى أن المعتقدات الدينية يمكن أن تكون حقا باهظة التكلفة : يتراوح هذا إبتداءا من التضحيات (خاصة التضحيات بالذات، وبتر الأطراف، والاستشهاد) ووصولا إلى تكاليف هائلة من الوقت والموارد لبناء بنايات هى بلا فائدة فى غير ذلك (الأهرامات، معبد أنجكوروات أضخم معبد هندوسى، الخ..) أو السلوك الذى يؤدى إلى خفض اللياقة (مثلا عندما تسيطر العفاريت على الشخص) (أتران 2002؛ سولنج 2002).

هكذا، فحتى يتم تفسير الوجود الطاغى للمعتقدات الدينية، يبقى لدينا السؤال الواضح عن الأسباب "النهائية" : هل المعتقدات الدينية تكيفية ؟ وإذا كانت كذلك، فما هى ميزتها ؟ أو هل هذه المعتقدات نتاج تكيفات مسبقة، أو نتاج ثانوى، أو هى كزخرفة عروة العقد ؟ سوف أحاج بأن بعض عناصر المعتقدات الدينية هى تكيفات مسبقة، وكما يوضح "أتران" مثلا فإن الدين مجموعة عنقودية لظواهر كثيرة تتحدى إجابة واحدة وحيدة (أتران 2002).

هناك أساسا أربع مجموعات رئيسية من التفسيرات (قارن بوير 2004؛ ويلسون 1998) :

1. المعتقدات الدينية تساعد على تفسير العالم.
2. المعتقدات الدينية تشعرنا بالراحة.

3. المعتقدات الدينية تزيد من التعاون وتساعد فى الربط بين الجماعات.
4. المعتقدات الدينية أوهام معرفية.

بعض المؤلفين (مثل سولنج 2002) يجمعون بين المجموعات الأربع. يحاج هذا المقال من أجل الجمع بين النقطتين الاثنتين الأخيرتين بأعتبار أنهما الأهم.

من الصعب أن ندرك كيف أن نموذجا تفسيريا للعالم تم الالهام به دينيا (النقطة الأولى) ويمكن أن يكون مفيدا بلغة من البيولوجيا. على عكس ذلك فإن الفرض الثانى - بأن الدين يوفر الراحة - له نتائج يمكن اختبارها : لعل المؤمنين بهذه المواقف أحسن صحة من غير المؤمنين. إلا أن الأدلة حتى الآن تنحو إلى أن تكون متضاربة، أو صغيرة فى حجم تأثيرها، أو مقصورة على مجموعات معينة. عند التعامل مع ظاهرة منتشرة مثل الدين تكون التوقعات بشأن الحجم والاتساق بين المجموعات المختلفة توقعات أعلى بكثير.

على عكس ذلك، نجد أن الدين يحل مشاكل التعاون فى المجموعات بما يكاد يكون على أكمل وجه. من باب التوضيح : فإن هذا يصف عملية تنافسية فى "الإحلال الإيكولوجى للمجموعات" وليس عملية "انتخاب المجموعة". أولا، توجد هيراركية صلبة تؤكد على الإبقاء على الصراعات داخل المجموعة عند أدنى حد. مع ضمان الاستقرار، لا تُهدر الموارد فى التنافسات.

ثانيا، القواعد الدينية الصارمة تخلق إحساسا بوحدة المجموعة. من المهم أقصى الأهمية ما وجده سوسيس من أوجه اختلاف ذات مغزى بين النجاح العام (مدة بقاء وجود المجموعة) والتنظيم الدينى الصارم (سوسيس 2003). هذا الدليل المأخوذ من مجموعات القرن التاسع عشر تدعمه نتائج الكيبوتزات فى إسرائيل (سوسيس 2004). بدون قواعد صارمة (كأن لايكون هناك عقاب مثلا) يحدث انهيار فى التعاون كما هو معروف جيدا من تجارب السلع العامة المحكومة (فيهر وفيتشبانشر 2003).

ثالثا، المؤسسات الدينية توفر حلولا ممتازة لجوانب متباينة من مشكلة الراكب المجانى. وجود كائن يرى كل شئ، ومعصوم، هو الرب وحده، يعد حلا للمتابعة هو الأقرب للحل الأمثل - حتى بالنسبة لأحداث يستحيل متابعتها. كتكملة لذلك فإن وجود نظام أخلاقى محكم يعلمه الوالدون والسلطات الأخلاقية يعد إجراءا بالغ القوة لردع الركاب المجانيين. بالإضافة لذلك، فإن المجموعة التى تتحد فى عقيدة واحدة تحل مشكلة الدافع - الأفراد الذين يحتمل أن يصبحوا ركابا مجانيين يشعرون بمسئولية أكبر تجاه المجموعة، وينحرفون بمعدل أقل، وهكذا يتم التحكم فيهم بفعالية.

رابعا، البنية الدينية يمكن استخدامها للاحتياجات الاجتماعية. هذه البنية مرنة جدا – عند التبصر وراء فى أمرها من منظور تاريخى. يثبت "لاتهى" (لاتهى فى هذا الكتاب) أنه يبدو من المبرر حقا وتاريخيا إفتراض وجود علاقة إرتباط بين المفاهيم المختلفة للدين والإحتياجات الضرورية للمجتمع بوجوب حل مشاكل بنيوية معينة. البنية الدينية والاحتياجات المجتمعية تتلاءم معا حقا وبالفعل تلاؤما جيدا جدا فى عصور كثيرة، إبتداء من العصابات الرحّل حتى المجتمعات الزراعية والمدنيات الأكثر تعقدا.

بالإضافة لذلك، هذا الاتجاه – أى التنامى المتوازى للمجتمعات وبنيتها الدينية – أمر واضح كذلك فى القرن العشرين. أخذ التأثير الهائل للعلم الحديث فى صنع طابعه الدامغ فى الدين الحديث. أُجبرت الكنيسة الكاثوليكية الآن على أن تغرس حقائق علمية فى نظمها. فى 1992 أعادت الكنيسة لجاليليو رد أعتباره، وفى 1996 أكدت أن نظرية داروين هى أكثر من أن تكون مجرد فرض.

16.4 الاستنتاج

التصميم المعرفى الأساسى للبشر يبدو أنه يجعل من السهل أن تأتى المعتقدات الدينية إلى الوجود. الأطفال والبالغون يتماثلون فى أنهم يظهرون معا تحيزات كثيرة: فهم فطريون، وثنائيون، وذوو نزعة حياتية، ويفكرون غائيا، ولديهم "كشافات للأسباب" فائقة الحساسية. ما أن تتخذ المعتقدات مكانها، حتى تساعد ميكانزمات كثيرة على استقرارها. هذه البدايات المبكرة واضحة بطرائق كثيرة فى نزعة الأنسنة الدينية. بالإضافة لذلك، فإن من الحقائق التاريخية وجود تكيفات مرنة لاحتياجات اجتماعية معينة. من الممكن للمعتقدات الدينية أن تكون مفيدة بلغة من التطور بأن تعزز من التعاون داخل المجموعة و بأن تحل مشاكل الراكب المجانى. وبالتالى، فليس مما يثير الدهشة بالنسبة لظاهرة منتشرة هكذا أن نجد أن العوامل التى تسهم لسيادة نفوذ المعتقدات الدينية تنبع، ليس فحسب من المعرفة، ولكنها تنبع كذلك من احتياجات إجتماعية وثقافية، وكلها لها قاعدتها فى العملية التطورية.

مراجع الفصل السادس عشر

Aristoteles (1990) Politik. Felix Meiner, Hamburg

Atran S (2002) In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion. Oxford University Press, Oxford

Atran S (1990) Cognitive Foundations of Natural History: Towards an anthropology of science. Cambridge University Press, Cambridge

Barrett J L (2000) Exploring the natural foundations of religion. Trends in Cognitive Science 4(1):29–34

Barrett J L, Keil F C (1996) Conceptualizing a nnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts. Cognitive Psychology 31:219–247
Boyer P (2004) Und Mensch schuf Gott. Klett-Cotta, Stuttgart
Carey S (1987) Conceptual Change in Childhood. MIT Press, Cambridge, Massachusetts
Chinn C A, Brewer W F (1998) An empirical test of a taxonomy of responses to anomalous data in science. Journal of Research in Science Teaching 35(6):623–654
Dawkins R (2006) The God Delusion. Bantam Press, London
Dörner D (1989) Die Logik des Mißlingens: Strategisches Denken in komplexen Situationen. Rowohlt, Reinbek
Federspiel K, Herbst V (1991/1996) Stiftung Warentest: Die andere Medizin: Nutzen und Risiken sanfter Heilmethoden. Westermann, Braunschweig
Fehr E, Fischbacher U (2003) The nature of human altruism. Nature 425:785–791
Feuerbach L (1849/1980) Das Wesen des Christentums. Reclam, Stuttgart
Frey U (2007) Der blinde Fleck – Kognitive Fehler in der Wissenschaft und ihre evolutionsbiologischen Grundlagen. Ontos, Heusenstamm
Gazzaniga M S (1985) The social brain. Basic Books, New York
Gilovich T (1991) How we know what isn't so: The fallibility of human reason in everyday life. Macmillan, New York
Goswami U (2001) So denken Kinder: Einführung in die Psychologie der kognitiven Entwicklung. Huber, Bern
Heuer A, Rubner O (2008) Fitness, chance, and myths: an objective view on soccer results. Arxiv preprint. http://arxiv.org/pdf/0803.0614. Accessed 14 April 2008
Hume D (1748/1964) Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. In: Richter R (ed) Meiner, Hamburg
Kahneman D, Tversky A (1982) The psychology of preferences. Scientific American 246(1): 136–142
Kahneman D, Tversky A (1973) On the psychology of prediction. Psychological Review 80: 237–251
Kaiser M K, Proffitt D R, McCloskey M (1985) The development of beliefs about falling objects. Perceptions & Psychophysics 38(6):533–539
Kälble K (1997) Die Entwicklung der Kausalität im Kulturvergleich. Westdeutscher Verlag, Wiesbaden
Kuhn D, Amsel E, O'Loughlin (1988) The Development of Scientific Thinking Skills. Academic Press, Orlando
Lord C G, Ross L, Lepper M R (1979) Biased assimilation and attitude polarization: The effects of prior theories on subsequently considered evidence. Journal of Personality and Social Psychology 37(11):2098–2109
Lorenz K (1964) Gestaltwahrnehmung als Quelle wissenschaftlicher Erkenntnis. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
Moseley J B, O'Malley K, Petersen N J, Menke T J, Brody B A, Kuykendall D H, Hollingsworth, J C, Ashton C M, Wray N P (2002) A Controlled Trial of Arthroscopic Surgery for Osteoarthritis of the Knee. New England Journal of Medicine 347(2):81–88
Nisbett R E, Ross L (1980) Human inference: Strategies and shortcomings of social judgment. Prentice Hall, New Jersey
Plous S (1993) The Psychology of Judgment and Decision Making. McGraw-Hill, New York
Rosenthal R (1969) Interpersonal Expectations: Effects of the Experimenter's Hypothesis. In: Rosenthal R, Rosnow R L (eds) Artifact in Behavioral Research. Academic Press, New York
Ross L, Lepper M R, Hubbard M (1975) Perseverance in self-perception and social perception: Biased attributional processes in the debriefing paradigm. Journal of Personality and Social Psychology 32(5):880–892
Skrabanek P, McCormick J (1992) Torheiten und Trugschlüsse in der Medizin. Kirchheim, Mainz
Söling C (2002) Der Gottesinstinkt: Bausteine für eine Evolutionäre Religionstheorie. PhD Thesis. http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=96582201X. Accessed 1 June 2008

Sosis R, Ruffle B J (2004) Ideology, Religion, and the Evolution of Cooperation: Field Experiments on Israeli Kibbutzim. Research in Economic Anthropology 23:89–117
Sosis R, Bressler E R (2003) Cooperation and Commune Longevity: A Test of the Costly Signaling Theory of Religion. Cross-Cultural Research 37(2):211–239
Tetlock P E (2002) Theory-driven reasoning about plausible pasts and probable futures in world politics. In: Gilovich T, Griffin D, Kahneman D (eds) Heuristics and Biases: The Psychology of Intuitive Judgment. Cambridge University Press, Cambridge
Topitsch E (1988) Erkenntnis und Illusion: Grundstrukturen unserer Weltauffassung. Mohr Siebeck, Tübingen
Turner J A, Deyo R A, Loeser J D, von Korff M, Fordyce W E (1994) The importance of placebo effects in pain treatment and research. Journal of the American Medical Association 271(20):1609–1614
Vallone R P, Ross L, Lepper M R (1985) The hostile media phenomen: Biased perception and perceptions of media bias in coverage of the Beirut massacre. Journal of Personality and Social Psychology 49(3):577–585
Waber R L, Shiv B, Carmon Z, Ariely D (2008) Commercial Features of Placebo and Therapeutic Efficacy. Journal of the American Medical Association 299(9):1016–1017
Wason P (1968) Reasoning about a Rule. Quarterly Journal of Experimental Psychology 20: 273–281
Wason P (1960) On the failure to eliminate hypotheses in a conceptual task. Quarterly Journal of Experimental Psychology 12(3):129–140
Wilson E O (1998) Consilience: The unity of knowledge. Alfred A. Knopf, New York

الفصل السابع عشر

النظام الدينى باعتباره تكيفيا : المرونة المعرفية، والعروض الجماهيرية، والتقبل*

بنجامين جرانت بيرزسكى
و ريتشارد سوسيس

ملخص : كثيرا ما يتم تصور الدين على أنه قوة اجتماعية محافظة تحافظ على بقاء المعتقدات والسلوكيات الثقافية التقليدية. على أن الدين يظهر أيضا تغايرا إيكولوجيا - اجتماعية يمكن التنبؤ به ويسهل أنماط الاستجابة التكيفية فى البيئات المتنوعة التى يقيم فيها الإنسان. سوف نبحث هنا كيف أن النظام الدينى، الذى يتألف من عدد من العناصر المتفاعلة، يولد أنماط استجابة تكيفية. سندلل بالحجج على أن النظام الدينى ينجز ذلك بواسطة : (1) استخدام ميكانزمات معرفية لها مرونة مرتفعة، و(2) إثارة استجابات وجدانية توفر معلومات يوثق بها فيما يختص بالحالات الجسدية

* B. G. Purzycki (✉)
Department of Anthropology, University of Connecticut, 354 Mansfield Road, Storrs, CT, USA =
=e-mail: benjamin.purzycki@uconn.edu

E.Voland, W. Schiefenhovel (eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind And Behavior*, The Frontiers Collection, DOI 10.1007/978-3-642-00128-4_17.

والسيكولوجية للفرد، و(3) دعم الاخصائيين الذين يقدمون أفكارا دينية تصادق على، وتعزز بقاء النظام الاجتماعى، و(4) تشجيع التقبل الجماعى لهذه الأفكار بعروض جماهيرية، تكون نمطيا فى شكل شعائر، وشارات مميزة، وتابوهات. هذه العناصر المتفاعلة للنظام الدينى تعزز فى النهاية من السلوك المفيد للمجتمع فى ظروف متنوعة.

17،1 مقدمة

هناك خلاف له قدره بين الباحثين التطوريين والمعرفيين حول الطبيعة التكيفية للدين (بولبوليا وآخرون 2008). سوف نسهم فى هذا الفصل فى هذا النقاش ونحاج بأن الدين نظام تكيفى. الكثير من الخلاف حول ما إذا كان الدين أو لم يكن تكيفا يقسم بوضوح بين من يدرسون المعرفة ويرفضون التفسيرات ذات النزعة التكيفية (أتران 2002؛ باريت 2007؛ بوير 2001، كيركباتريك 2006) وأولئك الذين يدرسون السلوك ويصادقون على هذه التفسيرات (ألكورتا وسوسيس 2005؛ ريتشرسون ونيوسن 2008؛ ساندرسون 2008 (أ)؛ ويلسون 2002)، وإن كان هناك استثناءات ملحوظة (بيرنج 2004؛ هاريس وماكنامارا 2008). على الرغم من انحيازنا للتفسيرات التكيفية، إلا أننا نضع حجتنا داخل المقاربة المعرفية على أمل بناء جسر بين الدراسات المعرفية والسلوكية للدين، وهو جسر تشتد الحاجة إليه. التفسير التكيفى الكامل للدين يتجاوز مجال هذا الفصل، فهدفنا اكثر تواضعا من ذلك. بالاعتماد على بحث ألكورتا وسوسيس (2005) سنركز على عناصر عديدة فى القلب من النظام الدينى ونبحث كيف أنها تكون دافعا لأنماط الاستجابة التكيفية فى ظروف اجتماعية - إيكولوجية متنوعة.

حتى نلخص حجتنا، سوف نؤكد بالدليل على أن الميكانزمات المعرفية المسئولة عن المعتقدات الدينية تكون مرنة تكيفيا بحيث تتسع للمدى الواسع من البيئات التى يقطن فيها الإنسان. المعتقدات والسلوكيات التى تؤلف الدين تسترعى الانتباه وتكون ملحوظة انفعاليا. الانفعالات تستطيع أن تُظهر وتدل على حالة الفرد الجسدية والسيكولوجية، وبهذا فإنها تخدم كإشارات أمينة تعطى للآخرين معلومات اجتماعية مهمة. عندما يتم تقديم الأفكار الدينية بواسطة من يشغلون مراكز لها نفوذ كبير، وكثيرا ما يكون هذا هو الحال، فإن تقبل هذه الأفكار بواسطة المجتمع يساعد على إستمرار بقاء النظام الهيراركى الإجتماعى ويسهل الثقة داخل الجماعة. تقبل الأفكار الدينية التى تصبح مؤسسية أمر يتم إظهاره بواسطة السلوكيات الطقوسية، التى تزيد من تعزيز السلوك التعاونى هو والتضامن، مما ينتج عنه المزايا التى يحصدها الأفراد فى

البيئات المفيدة للمجتمع. الانتخاب يحبذ اندماج العديد من السمات السلوكية والمعرفية لتشكل النظام الدينى لأن مزايا اللياقة (الصلاحية) تنشأ وتنمو عند الأفراد الذين يمتلكون الميكانزمات المعرفية، والوجدانية، والسلوكية الضرورية للمساهمة فى هذا النظام.

17،2 العقل الدينى

17،2،1 تفاعل الطبع والتطبع : الأعضاء العقلية والمرونة المعرفية

استنبط تشومسكى أن عقولنا مجهزة فطريا "بأعضاء عقلية" أو "وحدات أجزاء للتركيب "Modules" تتطلب منبهات خارجية حتى تقوم بوظيفتها على نحو أمثل فى البيئات المختلفة (تشومسكى 1980). ثار نزاع كبير بين الفلاسفة، واللغويين، والعلماء المعرفيين، والأنثروبولوجيين فيما يتعلق بما تعنيه بالضبط وحدات التركيب (أتران 2002، فودور 1998، 2001، 2005؛ بينكر 2005 (أ)، 2005 (ب)، سبربر 1996)، على أن أحد إسهامات تشومسكى الباقية فى العلم المعرفى المعاصر والسيكولوجيا التطورية هو تقييمه لعملية تعلم اللغة. فهو يحاج بأن التعلم ينبغى أن يُفكر فيه على أنه تنامى أعضاء عقلية وراثيا ويُقدح زنادها ثم تتأثر بعدها بالبيئة الخارجية. يؤكد تشومسكى على "التفاعل" بين الملكات المعرفية التى تتحدد وراثيا والبيئات التى تعمل فيها (تشومسكى 1980). ينمو أحد الأطفال وهو يتحدث الإنجليزية البريطانية، بينما ينمو طفل آخر وهو يتحدث العربية لأن هناك ميكانزمات معرفية مرنة عديدة مكرسة لحوسبة وإنتاج المعلومات اللغوية. بمثل ذلك، نجد أن الطفل الذى ينشأ فى بيئة مسيحية يرجح أنه سينمو وهو يؤمن بموت وخلاص المسيح، فى حين أن الطفل الذى ينشأ فى بيئة إسلامية قد ينمو ليؤمن بأن محمدا قد تحدث إلى الملاك جبريل. تتشكل المعتقدات الدينية بالتفاعل بين ميكانزمات معرفية مرنة والبيئة الاجتماعية.

يحاج سبربر بأن الأفكار الثقافية، الأسهل فى الاحتفاظ بها ونقلها، لها ميزة "معرفية" انتخابية وسوف تنتشر ثقافيا (سبربر 1996). وبالتالى فإن سبربر يجاهد ليؤكد تفسير السبب فى أن بعض الأفكار تبقى فى الوجود بينما لا تفعل ذلك أفكار أخرى، ولابد من أن نفهم السبب فى أن عقولنا المتطورة تجد أن بعض الأفكار أكثر جاذبية عن غيرها. نفذ سبربر برنامجا عن مدى إنتشار الأفكار كالوباء وقد أثر هذا البرنامج بقوة فى الأبحاث المعرفية التى تدرس بنية الأفكار الدينية. الحقيقة أنه أصبح الآن من البديهى أن الأفكار الدينية يتسع انتشارها لأنها تنتهك العمليات الافتراضية فى ميكانزماتنا التنظيمية

الأساسية. يجعل هذا الأفكار الدينية بارزة وجديرة بأن تذكر بوجه خاص. يحاج بوير (2001) بأن ميكانزماتنا التنظيمية المتطورة - قوالبنا الانطولوجية - تشبه كثيرا برامج مبرمجات الكمبيوتر التى تتألف من عدد من إستنتاجات افتراضية حول أشياء فى العالم. الأفكار الدينية تحوى نمطيا انتهاكات لهذه الاستنتاجات الافتراضية.

وكمثل، فإن "تمثالا يستمع إلى مشاغلك" يكون مرشحا جيدا لمفهوم دينى لأنه ينتهك الافتراضات عن الكيانات فى فئات معينة؛ نحن نعرف أن "الاستماع" سلوك خاص بالعوامل الفعالة (الحيوانات والناس) وهو ليس نمطيا أحد ملامح الأشياء المصنوعة بواسطة الإنسان. مثل هذه الأفكار تعد مضادة للبديهة وجاذبة للانتباه وبالتالى فإنها أكثر جاذبية من الأفكار البديهية (مثل السنجاب الذى يتسلق الأشجار أو الثلاجة التى تبقى الطعام باردا). أُجرى عدد من الدراسات التجريبية للذاكرة، وُجد فيها أن الأفكار ضد البديهية يتم تذكرها بأكثر ولزمن أطول من الإفادات البديهية (بوير ورامبل 2001؛ نور نزايان وآخرون 2006؛ بيرزسكى 2006). تتسق هذه النتائج مع دعوى سبربر بأن انتهاكات معمارنا المعرفى يتم تذكرها بأكثر وبالتالى فإنها أكثر انتشارا ثقافيا.

على أن اكتساب المعتقدات الدينية ليس ببساطة بأن تنتقل الأفكار ضد البديهية فوضويا بين العقول، حيث تظل هذه الأفكار الأكثر جاذبية باقية فى الوجود. هناك طرق كثيرة للنقل، كثيرا ما تقسم على نطاق واسع بين النقل الرأسى (من الجيل الأكبر للجيل الأصغر) والنقل الأفقى (من نظير الآخر)، وكل طريق من هذين يواجه القيود الخاصة به (بويد وريتشرسون 1985). على الرغم من إجراء العديد من الدراسات التجريبية عن مدى تذكر الأفكار ضد البديهية، إلا أننا لدينا فهم قليل لما تكونه الديناميات الواضحة للنقل الرأسى أو النقل الأفقى فى الأوضاع الطبيعية. كما أن هذه الدراسات لم تبحث ما إذا كان الأفراد "يتقبلون" الأفكار ضد البديهية التى يتذكرونها. التقبل كما سنناقش بأسفل، هو مكون حاسم لجَسر الفجوة بين الجوانب المعرفية والسلوكية للدين.

نحن نستطيع أن ننتج وأن نحوسب الأفكار الدينية ضد البديهية لأن وسائلنا فى تصنيف العالم مرنة؛ المنبهات البيئية مطلوبة لتشكل حتى الفئات الانطولوجية الأكثر أساسية وتتفاعل هذه الميكانزمات مع البيئة الاجتماعية لتسهيل نجاح الكائن الحى. بناء على هذه المرونة المعرفية، فإن الإستنتاجات الإفتراضية لإحدى الفئات يمكن ان تعزى لشئ فى فئة أخرى إذا كانت البيئة الاجتماعية توفر هذه المعلومات (مثال ذلك أن الأنهار لها أصوات والغابة تستمع إليك) الأمر الذى يولد التنوع الخارق للمعتاد فى

المعتقدات الدينية التي يظهرها البشر. على أن هذا التنوع الظاهر في المعتقدات يتشارك في بنية معرفية أساسية مماثلة. (بولبوليا 2004). يلاحظ توماسللو أن،

"... التكيفات المعرفية حقا، حسب التعريف تقريبا، تكون أكثر مرونة عن [تفسيرات الوحدات التركيبية]. على الرغم من أنها ربما تنشأ لحل مشكلة تكيفية خاصة، إلا أنها كثيرا ما تستخدم لمصفوفات واسعة النطاق من المشاكل المتعلقة بالأمر (توماسللو 1999، ص 2006).

وبالتالي، فإن الميكانزمات التكيفية - الجسدية والعقلية - تكون مفيدة أقصى فائدة للكائن الحي إذا كان لديها درجة معينة من المرونة. هذه المرونة قد أتاحت للبشر أن يستخدموا واقعيا كل موقع بيئي فوق الأرض. ميكانزماتنا المعرفية مرنة إلى الحد الكافي لانتاج استجابات تكيفية في الظروف الاجتماعية والإيكولوجية المتنوعة، وهي مرنة بالدرجة الكافية لإبداع وإنتاج أفكار دينية يتم تقبلها وإدماجها في الآراء المتنوعة عن العالم. هذا بالطبع أمر ضروري للأفراد حتى يقوموا بوظيفتهم على الوجه الأمثل في أي بيئة اجتماعية.

2،17،2 التطور الفردي للعقل الديني

بعض الأطفال يخلقون تلقائيا أصدقاء خياليين. الأصدقاء الخياليون هم ضد البديهة (فهم ينقصهم الصفة الفيزيقية) وقد يكونوا "جذابين" إذا كان للمرء أن ينقل هذه الفكرة، ولكن هذا لايفسر السبب في أن الأطفال يؤمنون بالفعل ببعض عامل فعال ويسلكون وكأنهم يدركونه. الأطفال المشتركون في ألعاب التظاهر يستخدمون أيضا بسهولة العصى والحجارة لتمثل مخلوقات ضد بديهية. تطرح هذه الظواهر بقوة المرونة المعرفية؛ إذا كان الأطفال قادرين على أن "ينتجوا" (وليس مجرد أن يدركوا) أفكارا ضد بديهية من نوع النموذج الأولي بدون تعليم واضح، فإن هذا يطرح أن المعتقدات الدينية فيها ما يزيد كثيرا عن أن يكون مجرد الاستظهار، والحفظ عن ظهر قلب، المرونة المعرفية تضع تحديا للتفسيرات المعرفية الجارية عن الأفكار الدينية ضد البديهية. إذا نشأ طفل في بيئة اجتماعية يسلم فيها الآخرون بأن الجبال عوامل فعالة ويتم تشجيع هذا المعتقد بفعالية، فإن هذا المعتقد قد يغير من صميم طبيعة القالب الذي تُبنى عليه هذه الأفكار. المرونة المعرفية تكيف يمكننا من أن نتعلم المعلومات الاجتماعية - الإيكولوجية المناسبة داخل البيئات المحلية، والضغوط الاجتماعية هي التي كثيرا ما تعيّن ما تكونه المعلومات القيّمة. في حين أن من المرجح أن إستمرار اللعب

الخيالى الفردى فى مرحلة البلوغ أمر تترتب عليه تكلفة اجتماعية، فإن رفض المعتقدات الشائعة المشتركة يمكن أيضا أن تترتب عليه نتائج اجتماعية سلبية.

المعتقدات التى يصادق عليها المجتمع ويشجعها قد تُجعل مدمجة فى النفس داخليا وتصبح افتراضات عن العالم. إدماج هذه الأفكار فى النفس والسلوك بهذه الافتراضات يكون له معنى تكيفى إذا كان على المرء أن يشتغل بنجاح فى منظمة اجتماعية تتألف من أفراد تتشابه عقولهم (داندراد 1992، ريان وآخرون 1993). على أن إدماج الأفكار داخليا فى النفس لا يكفى بأى حال لضمان نتائج اجتماعية إيجابية؛ تقبّل النتائج يجب "إظهاره عمليا" ويجب كذلك فهم الدوافع المستمدة ثقافيا لإظهارها عمليا. كثيرا ما يتم اجتماعيا تقبل دوافع معينة كأسباب للإسهام الدينى، دوافع مثل "المساهمة فى أحد المجتمعات" أو "ضمان رفاهية قبيلة المرء" (أنظر أسفله) وذلك فيما يقابل التبريرات الأنانية الخالصة. إظهار تقبل المعتقدات الدينية عمليا يحدد من الذى يكون داخل المجتمع ومن الذى يكون خارجه، من الذى يشارك فى الالتزامات الأيديولوجية، ومن الذى يمكن الثقة به (ربابورت 1999). العروض الجماهيرية للتقبل كثيرا ما تأتى فى شكل طقوس انتقالية لقبول تمرير الشباب من أعضاء المجتمعات لمرحلة جديدة.

شعائر التمرير لدخول مرحلة جديدة عند أفراد "الدالمادجيرى" و"الجوجادجيا" فى استراليا تتضمن تشويهات لأعضاء التناسل، وتعليمات دينية متشددة، وطقوس دموية، ورحلات حج ممتدة إلى أماكن مقدسة. أثناء طقوس إجراء حز جزئى، "يُكرر القول لمن يجرى تكريس دخوله بأن يكون صالحا - وألا يسلك ضد المعتاد، وألا يتشاجر، وأن يتوافق، وأن يرعى من هم أكبر منه سنا.... وأن يحمل عبء مسئولياته ويفى بالتزاماته، وأن يوفر الطعام، وأن يرعى من يؤدون الشعائر" (برندت 1972 : 221). من الجانب الآخر، أثناء طقوس الختان بين أقزام الكونغو يُدخل الصبية فى العضوية "كأشقاء بالدم " ويصوغون روابط اقتصادية أحدهم مع الآخر طول حياتهم. بعد إجراء العملية " يُجعل الصبيان جالسين وينضمون للآخرين فى إنشاد إحدى الأغانى الكثيرة من أغانى العمل التى سيكون عليهم تعلمها أثناء الشهور القادمة" (تيرنبول 1987، ص 221). المكرسون للدخول يتحملون ما له قدره من الألم وتلقين التعليمات الدينية، ولكن إكمالهم الناجح للطقوس هو إظهار جماهيرى لا شك فيه لتقبل المعايير المجتمعية. هذه وظيفة اجتماعية حاسمة للطقس الدينى. يحاج الكورتا وسوسيس (2005) بأن شدة الانفعال فى طقوس التكريس، مصحوبة بالتعليمات الواضحة عما هو مقدس، تسهل من الانتقال، بل وترسخ من الانتقال، إلى مرحلة البلوغ بالمشاركة الجماعية فى النماذج الثقافية عن العالم والدوافع الوجدانية التى

تؤكد على الإبقاء عليها. تؤدى الطقوس خدمات تكيفية مماثلة ما إن تتم مأسسة النماذج والدوافع الثقافية المشتركة وتنظيم لوائحها لتندمج فى الشباب. الطبيعة التشاركية للمؤسسات شرط أساسى لنجاح الأفراد فى مجموعتهم الاجتماعية.

17.3 المجتمع الدينى

17.3.1 عن القيمة التكيفية للتشارك فى المؤسسات

نوعنا البشرى له قدرة ملحوظة لأن يضفى اعتباطيا معانى وصفات على الأشياء الاعتيادية. كثيرا ما يكون من الصعب رفض هذا الربط الاقترانى. سيرل وهو يصنع التمييز بين الحقائق "الوحشية" و "الاجتماعية"، يعرف المؤسسات بأنها النقل المشترك للسابق إلى اللاحق (سيرل 1997). يُستخدم هنا كثيرا التمثيل بأوراق النقد وهو مثل مفيد لذلك تماما؛ لا يوجد فارق متأصل بين قطع ألياف القطن والتيل التى يعاد تشكيلها وقد وُضع عليها صور من الحبر لرقمى 50 و 100 (حقائق وحشية). على أننا نضفى عليها قيمة معينة حيث يكون لأحداهما "قيمة" بضعف الأخرى(حقائق اجتماعية). عندما تستقر المؤسسات الإجتماعية فإن رفضها بنشاط يمكن أن يكون سوء تكيف بوجه خاص. من غير المرجح أن يحدث إجراء اقتصادى عندما يحاول المرء أن يدفع ثمن وجبة بحزمة من القطن المنقوع فى حبر. "التصور الفكرى" و"التقبل" لهذا ولما يماثله من المؤسسات الاجتماعية أمور ضرورية للابحار بنجاح فى البيئات الاجتماعية، ويعتمد على قدرة الفرد على اكتساب الموارد وجذب الرفقة.

نحن نذعن نمطيا للأفراد الذين فى مراكز السلطة للتبرير العقلى لشرعية المؤسسات أو عدم شرعيتها. لوكنا سنتسلل إلى دار سك النقود، ونصنع نقودا بالماكينات والمواد المستخدمة لطبع الأوراق النقدية، سيُعد ذلك تزييفا بسبب أنها لم "تصنع" بواسطة سلطة محيرة ولكنها مختصة، سلطة وزارة "الخزانة". حتى لو كان موظفو دار السك سوف يتسللون داخلها بعد ساعات العمل لطبع النقود لاستخدامهم الشخصى ويحتفظون فقط بما كان سيدفع لهم لعملهم، سيظل ذلك يعد نقودا مزيفة. المؤسسات تستطيع أن تخدم أيضا كدوافع عميقة للعقل الجماعى. بينما يمكن للمؤسسات أن تقدم تبريرات داخلية للسلوك، فإن من الواضح تماما أن العلانية التى تؤكد هذه التبريرات لاتخدم فى إقناع أى واحد بجدارة هذه المؤسسات (وإن كان هذا أمر قد يحدث)، ولكنها بدلا من ذلك تخدم كإظهار جماهيرى لأوجه الفهم المشتركة التى تعزز ما يُدرك من تضامن داخل مجموعة المرء الاجتماعية. السؤال عما إذا كان الإيمان

بالمؤسسات مطلوب أو غير مطلوب لاستمرار بقاءها يُعد سؤالا موضع النظر والنقاش. ما يهم هو أن يتصرف أفراد السكان "وكأنهم" يؤمنون بها عن طريق المساهمة الفعالة فيها. وكمثل، فإن من غير المرجح أن يؤمن كل كاثوليكى بأن تعاطى قطعة خبز ونبيذ هى أفعال واقعية لالتهام جسد ودم المسيح. هذا لا يمنع المؤسسة من الاستمرار فيه وكأنه حقيقى حرفيا.

دعنا نفكر فى فكرة أن الرب يعرف كل شئ ويستطيع أن يفعل كل شئ، وهو فى كل مكان وفى التو. هذه الفكرة ضد بديهية بوجه خاص. على أن الناس أيضا كثيرا ما يفكرون فى الرب وكأنه مقيد بحدود الزمان والمكان (باريت 1998). هناك تباين بين صورة الرب الصحيحة لاهوتيا (العالم بكل شئ) وصوره غير الصحيحة لاهوتيا (الصور المؤنسنة)، وهذا التباين يوضح وجهة نظرنا بدقة (سلون 2004). هناك حقيقة وهى أن معتقداتنا التى نقررها (أى الصورة اللاهوتية الصحيحة للعارف بكل شئ) تتضارب دراميا مع الطريقة التى نفكر بها فى الرب فى الزمان الواقعى، وهذه الحقيقة تطرح أن معتقداتنا التى نقررها هى إشارات مفيدة للإنتماء للجماعة والإخلاص لها بدلا من الافتراضات التى نحملها معنا. المعتقدات التى تعمل كإشارات يجب إظهارها جماهيريا وأن تكون سائغة معرفيا للمتلقين إذا كان لمرسلى الإشارات أن يجنوا فوائد من إرسال هذه الإشارات (هنريش 2009).

17.3.2 العوامل الفعالة فوق الطبيعية والتغاير الاجتماعى الإيكولوجى

فى كتاب داروين "إنحدار سلالة الإنسان" (داروين 2004/1879)، يلاحظ داروين أن الإيمان بعوامل فعالة "غير مرئية أو روحانية" هو صفة إنسانية عامة، ويصف داروين خصائص هذه المعتقدات بين "الأجناس الأقل تمدينا" بأنها وسيلة لفهم العالم من حولهم (ص 117). يفترض دراوين أن "فهم معنى للعالم" له قيمة تكيفية، وهذا فرض مازال يعتنقه حاليا الكثير من الباحثين. إلا أن الضغوط الانتخابية التى يمكن أن تشكل حاجتنا إلى نظرة متماسكة عن العالم تُترك عموما بلا تحديد. فكرة أن "الرب يحبنا" قد يكون فيها ما يريح البال، ولكن هذا لا يفسر "السبب" فى أن الكثير من الناس يجدون أن هذه الفكرة مريحة. إذا إفترضنا هنا للتو أن الناس يجهدون حقا للتوصل إلى نظرة عن العالم يكون لها معنى، فلماذا توفر المعتقدات الدينية نظرة مرضية عن العالم ؟

الدين يوفر "تفسيرا مُرضيا" للفرد عندما تكون نماذجه عن العالم بحيث ترسل إشارات ناجحة ومقبولة للمتلقين، وهكذا فإنها تعظم من إدراك التضامن والفوائد

الملازمة لهذا الإدراك. تكون وجهة نظر الأديان مُرضية عندما تتأكد بنظراء المرء؛ وبالتالى، فإن الأفراد يقيد أحدهم الآخر بالنسبة لمعتقداتهم الدينية. هناك بالطبع تغاير فردى فى المعتقد الدينى داخل كل المجتمعات الدينية، ولكن المجتمعات الدينية كلها أيضا تحافظ على نطاق من المعتقدات المقبولة تُنفذ عادة بالإلزام إجتماعيا. من يكونون خارج نطاق الإتفاق يُمنعون نمطيا من التوصل لمزايا المجموعة. كثيرا ما تتغير الأديان عندما يحدث ان المزايا المستمدة من المشاركة فى النماذج لم تعد تدرك بعد على أنها تستحق تكاليف المساهمة.

المنظمات الاجتماعية تفرض أيضا قيودا على المفاهيم الدينية (ساندرسون 2008؛ والاس 1966). المعرفة التقليدية تطرح أنه فى المجتمعات صغيرة الحجم تكون الضغوط الانتخابية للإيمان بعامل فعال واحد أسمى هو فوق طبيعى وأخلاقى، ضغوطا ضعيفة لأن السلوك الاجتماعى فى المجتمعات الصغيرة يسهل ملاحظته ويسهل فيها توصيل التمثيلات الأخلاقية. على أن عدم تميز شخصيات الأفراد فى المجتمعات الكبيرة يكون فى صف الإيمان بعامل فعال فوق طبيعى يعرف كل شئ ويستطيع أن يشجع أساليب معينة فى السلوك (رابابورت 1999). إذا كان الرب أو "الأخ الكبير" يراقب فإن المرء قد يعيد النظر فى الخروج على العقد الاجتماعى، خاصة إذا كان من المعتقد أن هذا العامل الفعال يستطيع أن يفرض بالقوة بعض نوع من العقاب. الحقيقة أن الكثيرين قد حاجوا حديثا بأن الإيمان بعوامل فعالة فوق طبيعية لها قدرة على التوصل إلى المعلومات الاستراتيجية قد تطور ليعزز السلوك المفيد للمجتمع (جونسون وبيرنج 2006؛ روسانو 2007؛ شريف ونورنزايان 2007). تبين فى الدراسات التجريبية أن الإيمان بأن القوى الفعالة فوق الطبيعية تراقبنا يعدل من الطريقة التى نصنع بها القرارات الأخلاقية (بيرنج وآخرون 2005) ويؤثر فى سلوكنا فى الإجراءات الاقتصادية. الناس يكونون حتى أكثر كرما بأموالهم عندما تجهز مع رسم به عينين ترقبهم (هالى وفسلر 2005) !

تحاليل دراسات المقارنات الثقافية تدل على أن مفاهيم العامل الفعال فوق الطبيعى تظهر تغايرا اجتماعيا - إيكولوجيا يمكن التنبؤ به (سوسيس وألكورتا 2003)، ويطرح هذا أن المعتقدات الدينية نتاج للتفاعل بين قيود بيئية (إجتماعية وطبيعية) ومعمارنا المعرفى المتطور المكرس للكشف عن الحالات العقلية (بارون - كوهن 1995). وكمثل لذلك فإن أفراد "اليانومامو" من الهنود الحمر يؤمنون بأنه فى الحياة الآخرة هناك روح إسمها "وادا واداروا " توجه أولئك الذين لم يكونوا كرماء فى الحياة لأسفل ممر معين "يؤدى إلى مكان للنار" (تشاجنون 1996، ص 112 - 113). على أن هذه

المعتقدات لا يرجح أنها تمنع الاختزان أو الشح، حيث أنه وفقا لأفراد "يانومامو" فإن هذه الروح يسهل خداعها : سوف نكذب كلنا لاغير ونخبرها بأننا كرماء، وسوف ترسلنا عندها إلى "هيدو" [السماء]" (ص113). أفراد جو/هونسى فى كالاهارى (لى 2003) يبدو أنهم ينقصهم الاتفاق على طبيعة ما عندهم من ربين اثنين، ولكنهم واقعيا يجمعون على إيمانهم بأن أرواح الأسلاف تسبب معظم الأمراض الرئيسية وغيرها من أحداث المحن والبلايا - هؤلاء الأسلاف، وفقا لواحد من أفراد جو/هوا

> ... يتوقعون سلوكا معينا منا. يجب أن نأكل على هذا النحو، وأن نتصرف على هذا النحو. عندما تكون مشاكسا وكريها للأفراد الآخرين، ويغضب الناس منك فإن "الجانجوازى" يرون ذلك ويأتون لقتلك. يستطيع "الجانجوازى" أن يصدروا الحكم بمن يكون مصيبا ومن يكون على خطأ (لى 2003، ص 129).

العوامل الفعالة فوق الطبيعية فى هذه المجتمعات تتغاير فى شكلها وفى الأدوار التى تلعبها فى الشئون البشرية. على الرغم من الاختلافات الثقافية الواضحة، إلا أن العوامل الفعالة فى كل مجتمع "تنشغل" بالسلوك البشرى المناسب، كما يوجد فى كل مجموعات السكان البشرية.

لفهم التغاير الثقافى والطبيعة التكيفية للمعتقدات الدينية يجب أن نبحث أمر العوامل الاجتماعية - الإيكولوجية. لننظر مثلا أمر المعتقد الواسع الانتشار بأن أرواح السلف تسبب المرض. هل هذا المعتقد تكيفى ؟ إذا كانت هذه المعتقدات توجه الأفراد بعيدا عن سلوكيات الشفاء الموثوق بها، فإنها بكل تأكيد لاتكون تكيفية. على أنه إذا كانت الأدوية والعلاجات الفعالة غير معروفة أو غير متاحة، فإن اقناع شخص آخر بأن أرواح اسلافك "أنت " لها قدرة على توفير الشفاء سيفتح الفرص لتبادل الموارد. الإيمان بفعالية أرواح السلف قد تترتب عليها نتائج مهمة فى قدرة المرء على البقاء والتكاثر. "عدم" الإيمان بأفكار معينة، مثل أرواح الأسلاف ربما يكون أمرا مكلفا اجتماعيا ويعمل كمؤشر على وضع الغريب الدخيل.

الأفكار الدينية ليست بالفروض التى تكمن فى سبات فى الأساس من النظرة إلى العالم، وإنما هى تعمل كدوافع لتكرار التعبيرات عن قبول المؤسسات الاجتماعية. الاتهامات بأعمال السحر أو إرتداء المرء تميمة للوقاية من "العين الشريرة" أمور تعزز من معتقدات الفرد، ولكنها أيضا تعطى إشارة بتقبل هذه الأفكار. تطرح الأدلة التجريبية أن الأفكار ضد البديهية البارزة انفعاليا هى أسهل فى الإبقاء عليها من الأفكار

البديهية أو الأفكار غير الانفعالية ضد البديهية (بيرزسكى 2006). إذا كانت الانفعالات هى برامج افتراضية لإصدار القرار (فرانك 1988)، سنجد إذن أن استخدام أفكار ضد بديهية تقدح زناد الانفعال، هو بلاشك أمر يؤثر فى طريقة تفاعل أحدنا مع الآخر ويعمل على الحفاظ على إدراك حالة مساواة بين الأفراد داخل إحدى الوحدات الإجتماعية (الكورتا وسوسيس 2005). إذا كانت السلوكيات ذات الحساسية المفرطة هى مثلا مصحوبة بأعمال السحر، فإن تلك السلوكيات هى والأفراد المصاحبة لها يتم تجنبها ونبذها من أولئك الذين يشاركون فى هذا المعتقد. على أن هذه الميكانزمات نفسها التى تستطيع أن تولد مشاعرا بالمساواة أو "مجتمع الانتقال للتساوى، الكوميونيتاس، Communitas"، كما وصفه تيرنر على نحو مشهور، كثيرا ما تستغلها السلطات الدينية لتنظيم الآخرين، والحفاظ على وضعها الخاص بها، والدخول فى تعاقدات بينها هى نفسها وأتباعها (تيرنر 1995).

17،3،3 المتخصصون والسلطات

فى حين أن الأفراد يؤمنون بأمور واسعة النطاق على نحو يثير الدهشة، إلا أن هناك حدودا لما يؤمنون به. لو أننا زعمنا أن أرانبا وردية تقطن فى القمر، فإنك فيما يرجح لن تأخذ ما نقول مأخذا بالغ الجدية. من الناحية الأخرى، لو أننا طرحنا أن لدينا القدرة على شفاء شعورك بالوحدة أو المرض، أو أن نجد مقالا قيّما قد فقدته أنت، أو أن نزيل أرواحا تمص روحك من جسمك، فانك ربما تكون إلى حد ما أكثر تصديقا. المعتقدات نفسها يمكن أن "تتولد" أو حتى أن "يتم إدراكها" كإنتهاكات للمعرفة البديهية للعالم، ولكن حتى يمكن لهذه المعتقدات أن تبقى موجودة، يجب أن يوافق الآخرون عليها. إحدى أفضل وسائل التنبؤ بما سوف يظل باقيا من هذه الأفكار هى ما يكون عليه من يزعم هذه الأفكار. إذا حدث مثلا أن أعلن البعض ممن يشغلون مكانة فى السلطة، أن أرواح اسلافهم لها القدرة على أن تشفى أو أن الرب قد أمرهم بأن يغزو بلدا معينا، فإن خطر العقوبات الاجتماعية ربما يمنع الشجب العام لهذه المزاعم. ناقش البعض وجود "تحيز للكرامة" من حيث الطريقة التى يتم بها نقل المعلومات الثقافية (هنريش وجيل - هوايت 2001)، إلا أن هذا التحيز من المرجح أن له أيضا تأثيرات مهمة فيما إذا كانت الأفكار ضد البديهية مما يوافَق أو لا يوافق عليها. قد يكون لدى البشر نزعة للموافقة بسهولة، أو على الأقل لأن يقيّموا بطريقة أقل انتقادية، المعلومات التى يطرحها من يكونون فى السلطة، ذلك أن اصحاب السلطة قد يكون لهم مدخل أكبر للتوصل إلى

المعلومات الإجتماعية المهمة وأن يكون ارتقاؤهم للقيادة نتيجة مباشرة لمعرفتهم الاجتماعية. كثيرا ما يكون لدى القادة الدينيين السلطة لفرض تكاليف اجتماعية واقتصادية لغير المساهمين. بالإضافة لذلك، فإنه بصرف النظر عن مدى الوثوق فى الاعتماد على مزاعم أصحاب السلطة، فإن هذه التكاليف الإجتماعية يمكن أن تشجع على قبول مزاعم هى حتى واضحة فى زيفها.

نجد فى بعض الحالات أن متخصصا دينيا يطرح بسهولة بالغة أنه يمتلك معرفة تقتصر عليه أو أنه قد "تم اختياره" لدور خاص. المزاعم من هذا النوع تستثير الحيرة، وإذا ووفق على هذه الإفتراضات فإن هذا يُكسب إعتبارا لنتائج هذه الأفكار. يشير دنيت إلى هذا على أنه "إفتراض الاعلان الشامانى" (دينيت 2006). أفراد الهنود الحمر من "الهوبى" مثلا، يساهمون فى جماعات دينية تتسم بأنها بالغة فى سريتها، وهيراركية على نحو صارم حيث الامتثال يوفر المزايا بينما ينتج عن الانتهاكات عقوبات فوق طبيعية (هوايتلى 1998). كل جماعة لديها طقوس ومعرفة حول طريقة التحكم فى القوى الطبيعية، والتوصل إلى هذه المعرفة له علاقة إرتباط إيجابية بالعمر. هناك ميكانزمات مؤسسية لصنع المستويات تعمل على الإبقاء على من يكونوا فى موضع السلطة كما هم فى موضعهم، ولكنها أيضا تغرى الآخرين بالمجاهدة لمزيد من التبصر فى طبيعة الحقيقة. المعرفة تزيد من هيبة المسنين وقدرتهم على التأثير فى الآخرين. رجال الطب عند "النتسيليك" بكندا الشمالية ينالون معا "الاحترام والخوف منهم" (باليكسى 1970). وهم أيضا يتنافسون علنا على من يكون له سلطة أكبر عن طريق فعل أشياء تبدو خارقة للمعتاد :

> "اعتاد [أحدهم] أن يطلق على نفسه بندقية... وقطع [أحدهم] ساقه هو نفسه. وهناك آخر [أو آخرون] فضلوا طعن أنفسهم بالرماح وأن ينمّوا ذقونا فى ثوان (باليكسى 1970، ص 235).

بالإضافة فإن رجال الطب "يعيشون فى جو من الشك والخوف، وهم يخشون إمكان وقوع هجوم سرى من زملائهم فى المخيم وكذلك هجوم الأرواح التى قد تبدأ عملا شريرا بنفسها ". يعمل هؤلاء المتخصصين فى "فرض الإلزام بالمعايير أو إعادة ترسيخ العلاقات المنسجمة بين البيئة، والناس، والكائنات فوق الطبيعية "، على أن من الواضح أنهم يتنافسون أحدهم مع الآخر علنا وكذلك على نحو سرى (ص237).

يوجد بين "الهوبى" و"النتسيليك" أفراد ذوى نفوذ يشاركون فى المنافسة حول الموارد المادية وكذلك الموارد الأيديولوجية، مستخدمين المؤسسات والأفكار ضد البديهية كقوى

للحفاظ على وضعهم ودفعه منطلقا. العروض العملية للقوة ضرورية للأفراد للتوصل إلى وضعهم والحفاظ عليه ومن الظاهر أن السلوكيات ضد البديهية مفيدة بهذا المعنى. على أن علينا أن نلاحظ أن هذه الأفكار لا تصبح مبدأ، وإنما هى مصاحبة لمن يؤدونها. هذه الإثباتات بالعروض العملية كثيرا ما تكون مكلفة ماديا، وهى أيضا تفرض الإمكان لتكاليف اجتماعية، إذا تكشّف أن العروض غير أمينة. قد تصبح هذه التكاليف باهظة إذا نشأ "سباق تسلح " بين الأفراد الذين يتنافسون على أوضاع اجتماعية محدودة، خاصة إذا كان هناك كثيرون فى إحدى المجموعات الا جتماعية يجاهدون بنشاط من أجل هذا الوضع. على أنه فى المجتمعات الدينية، نجد أن المزايا لا تتضايف فحسب عند القادة الناجحين؛ كما نناقش فى القسم 17،4، فالأتباع أيضا ينالون المكاسب (فان فوجت وآخرون 2008، فان فوجت وكيرزبان 2007).

17،4 الإشارات المكلفة للشعائر

التمسك بمجموعة من المعتقدات الدينية يستلزم مالا يحصى من الالتزامات الطقوسية وكذلك ما يتوقع من الأنماط السلوكية. على الرغم من أنه قد يكون هناك مزايا صحية جسدية أو عقلية مصاحبة لبعض الممارسات الطقوسية (كوينج وآخرون 2001)، إلا ان هناك ما له قدره من تكلفة فى الوقت، والجهد، والمال متضمنة عند تقليد هذا السلوك وهى تكلفة تعمل كروادع فعالة لأى واحد لا يؤمن بتعاليم ديانة معينة. وبالتالى، فإن من يشتركون فى مجموعة السلوكيات، والشارات المميزة، والمحظورات التى تتطلبها مجموعة دينية يمكن أن يوثق بهم كأفراد قد تقبلوا إلى حد كبير مبادئ المجموعة، وهذه غالبا ما تتضمن السلوك الإيثارى بالنسبة للأعضاء الآخرين فى المجموعة. كنتيجة لتزايد مستويات الثقة والالتزام بين أعضاء الجماعة، فإن الجماعات الدينية تتمكن من التغلب على مشاكل الراكب المجانى التى تصيب نمطيا المساعى الاجتماعية وتقيد الإفراط فى الاستهلاك وإستغلال المزايا المتبادلة التى تقدمها عموما لتابعيها (سوسيس 2005، 2006). يحاج سكلوس بأن

> نظرية تكلفة الإشارات الباهظة تساعد فى إعطاء معنى لجانب متميز للمعتقد الدينى لاتتناوله وحدها تفسيرات زخرفة مثلث العقد ولا تفسيرات الميماتية : إنه ليس السبب فى إيمان الناس، وإنما السبب فى أن معتقداتهم تكون دافعا لهذه الإستثمارات الجوهرية (سكولاس 2008، ص 201).

ينادى راببورت (1999) بأن الطقوس الدينية، والشارات المميزة، والمحظورات هى إشارات دلالية، بمعنى أنها إشارات تحيل إلى ما تدل عليه بان تكون حقا متأثرة به (أسهم دوّارات الريح مثلا تدل على إتجاه الريح). يحاج ربابورت بأنه فى حين أن السلوكيات الشعائرية تبدو مغطاة بالألغاز، فإنها مقصودة ورسالتها واضحة للأتباع الآخرين : المساهمة فى أداء طقسى يشير دلاليا إلى الموافقة على (وليس بالضرورة الإيمان) بالقيم الأخلاقية التى يرمز لها الطقس. وهو يؤكد على أنه بصرف النظر عما إذا كان الأفراد يؤمنون أو لايؤمنون بالقيم المرموز لها فى أداء الطقس، فإنهم بمشاركتهم يعطون إشارة بأنهم يوافقون على اللائحة الأخلاقية للمجتمع، ويمكن اعتبارهم مسئولين إذا تم التوافق بهذه القواعد. يلاحظ ربابورت ببصيرة عميقة أنه فى حين أن الاعتقاد حالة خاصة داخلية، فإن الموافقة حالة علنية خارجية (ربابورت 1999). المساهمة فى طقوس عامة تظهر عمليا الموافقة على الطقوس والمعتقدات التى فى الأساس منها. إلا أن هذه العروض العملية تأتى عموما على حساب تكلفة يعانيها المساهم.

هيا نتذكر طقوس المرور للحالة الجديدة المذكورة أعلاه. عندما يرسل المرء طفله ليشترك فى أداء طقوس لها بوجه خاص ضغوطها، فإن هذا يبدو بخاصة كأسوء تكيف عند حدوث ضرر أو تشويه دائم. على أن سماح أحدهم بأن يشترك طفله فى طقوس مؤذية يكون فيه إرسال إشارة لا تُخطأ بالالتزام بالنسبة للأعضاء الآخرين للمجموعة (سوسيس وآخرون 2007). هذه العروض العملية للمشاركة تعد عنصرا حاسما للنظام الدينى وقدرته على تعزيز سلوكيات التعاون فى الظروف المتنوعة، هناك طقوس أقل أذى تخدم فى وظائف تكيفية مماثلة بمجرد مأسسة النماذج الثقافية المشتركة ودمج لوائحها فى الشباب.

هناك ما له قدره من الأدلة التجريبية، وأدلة دراسات المقارنة الثقافية، والأدلة التاريخية التى تدل على أن الطقوس المكلفة تكون مصحوبة بتزايد تضامن المجموعة وتعاونها. فى إحدى الدراسات دراسات المقارنة الثقافية، وُجدت علاقة إرتباط إيجابية بين ما تكلفه الطقوس الذكورية ومعدل تكرار الحروب (سوسيس وآخرون 2007). حالة الحرب تدرَك على نطاق واسع بانها تفرض ما له قدره من مشاكل التنسيق والتعاون ويبدو أن الطقوس المكلفة هى إحدى الطرائق التى تزيد بها الجماعات تضامن الذكور للتغلب على هذه المشاكل. إحدى الحالات التوضيحية التى لم تتمثل فى العينة هى "رقصة الشمس" عند أفراد السيوكس بالسهول العظمى، وهم معرفون ببسالتهم الحربية تاريخيا. بعد أربعة أيام "من تزاور... الأقرباء، والمغازلات، وأداء طقوس الشعائر

للصغار، وإقامة الولائم " (لويس 1990، ص 50)، ثم أربعة أيام تالية من الصيام، يُخترق لحم المساهمين بالطعن بمخالب نسر. تنتزع المخالب إما بشدها ليتخلصوا منها أو بواسطة الجر بجماجم ثور وحشى مربوطة بسيور. كثيرا ما يحدث أن الراقصين يمدون من زمن الألم وشدته كاختبار وعرض عملى للتحمل :

هذا الطقس المعقد يفسره الكثير من أفراد اللاكوتا على أنه نوع من التضحية؛ الطعن يؤكد رفاه عائلة المرء وأمته. يستطيع الناس أن يضيفوا رعاية على الراقصين بأن يجزوا قطعا من لحمهم هم. إذا احتاج الراقصون لمساعدة فى تخليص أنفسهم من المخالب، فإن أعضاء العائلة يهبون فرسا لمن يقدمون المساعدة (ستاندنج بير 1975/1928). ينال راقصو الشمس ماله قدره من الهيبة بسبب الطعن. على الرغم من أنهم يُطعنون من أجل خير الأمة ويجب عليهم أن يتخلوا عن بعض الممتلكات الشخصية، إلا أنهم يحصدون أيضا المزايا من هذا الاستثمار فى شكل الهدأيا والوضع الاجتماعى (فيراكا 1998؛ لويس 1990). يلاحظ فيراكا (1998) أن كل مرشح يصلى من أجل الرفاه العام للناس" إلا أن هناك بالطبع دوافع شخصية أيضا، بما فى ذلك إحداث تأثير فى النساء، والدعاية السياسية، وتمهيد الأرض للعمل كرجل من رجال الطب.

يستند هذا الطقس إلى المعتقد الذى يؤمّن به جماعيا وهو أن المعاناة تضمن رفاه المجموعة. التضحية الجسدية، "للواكان تانكا"، ("الشاسع المقدس" أو "الضخم المقدس")، أو القوة الخلاقة التى توجد فى كل شئ، يؤكد أن الصلوات يستمع إليها ويدعم فرصة الجماعة فى النجاح (ميلز 1979؛ ستاندنج بير 1975/1928). هذه الممارسة تدعم أيضا من أوجه الفهم المشتركة عن الكون وتظهر عمليا الموافقة على هذا الفهم المشترك. فى حالة "السيوكس"، هذه الفكرة لها مكاسبها فى شكل تماسك الجماعة، وتعاونها، والتضامن الاجتماعى. هذه المعتقدات والسلوكيات لها فعاليتها بين تابعيها وذلك بالضبط "لأنها بالفعل تثمر فوائدا".

تأثيرات الطقوس المفيدة للمجتمع قد تم أيضا البرهنة عليها عمليا فى دراسات تجريبية وتاريخية. وكمثل وجد سوسيس ورافل (2003، 2004) ورافل وسوسيس (2007) أن الأفراد الذين يساهمون فى صلاة عامة متكررة ومكلفة من حيث استثمار الوقت، يكونون أكثر تعاونا عن أولئك الذين لايذهبون إلى المعبد يوميا. فى بحث إثنى - تاريخى يتعلق بالأمر، حلل سوسيس وبريسلر (2003) عينة من القرن التاسع عشر من الكوميونات الأمريكية ووجدا أن الكوميونات الدينية التى تفرض المزيد من المطالب الشعائرية على أعضاءها تظل باقية لزمن أطول بما له قدره عن الكوميونات الأقل فى

مطالبها. تطرح نظرية الإشارات تفسيرا مقتصدا لهذه المفارقة؛ المطالب المكلفة تعمل كحارس بوابة يمنع دخول أولئك الذين لا يلتزمون بأهداف الكوميونة. كما تعمل أيضا كميكانزم لربط الأفراد فى خبرتهم المشتركة.

17.5 الاستنتاج

يلعب النظام الدينى دورا حيويا فى النشاط الاجتماعى البشرى. الميكانزمات المعرفية التى تتضمن افتراضات ثقافية ودينية واسعة الانتشار تكون مرنة إلى حد ملحوظ وتمكن البشر من الاستجابة تكيفيا فى الظروف المتنوعة. الطقوس، والشارات المميزة، والمحظورات هى على نحو جماعى مؤسسات مشتركة تُظهر علنا الالتزامات بالأفكار ضد البديهية وتدمجها فى النفس داخليا. الشباب مثلا، كثيرا ما يتحملون فى تكريس مرورهم طقوسا دينية مكلفة من أجل الإظهار العملى لتكريسهم لبدء الدخول فى مجتمع البالغين. هذه الطقوس تعطى إشارة للاخرين، ليس فحسب عن تضامن الطفل مع باقى المجتمع، وإنما أيضا عن تضامن والديه. الناس يشاركون بانتظام فى السلوكيات الدينية التى تستلزم تكاليف على المدى القصير، إلا أنهم إذ يفعلون ذلك يعززون على المدى الطويل العلاقات التى تُبنى على أساس من الثقة. هذه الثقة التى تبقيها الإشارات الطقوسية مستمرة تُبقى على وجود المجتعات وتعزز التناسق الإجتماعى والسلوك التعاونى.

شكر : نحن نشكر كانديس ألكورتا، وسوسى دى فيترو، وجيسكا ماك كتشيون، وجون شافر لتعليقاتهم المفيدة، كما نشكر مؤسسة راسل ساج ومؤسسة جون تمبلتون لتمويلها الكريم لهذا البحث.

مراجع الفصل السابع عشر

Alcorta C S, Sosis R (2005) Ritual, Emotion, and Sacred Symbols. Human Nature 16(4):323–359

Atran S (2002) In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion. Oxford University Press, Oxford

Balikci A (1970) The Netsilik Eskimo. Waveland Press, Prospect Heights

Baron-Cohen S (1995) Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind. The MIT Press, Cambridge

Barrett J L (2007) Is the spell really broken? Bio-psychological explanations of religion and theistic belief. Theology and Science 5(1):51–72

Barrett J L (1998) Theological correctness: Cognitive constraint and the study of religion. Method and Theory in the Study of Religion 11:325–339

Bering J M (2004) Natural selection is non-denominational: Why evolutionary models of religion should be more concerned with behavior than concepts. Evolution and Cognition 10:126–137

Bering J M, McLeod K A, Shackelford T K (2005) Reasoning about dead agents reveals possible adaptive trends. Human Nature 16:360–381

Berndt R M (1972) The Walmadjeri and Gugadja. In: Bicchieri M, Holt G (eds) Hunters and Gatherers Today: A Socioeconomic Study of Eleven Such Cultures in the Twentieth Century. Rinehard and Winston, New York

Boyd R, Richerson P J (1985) Culture and the Evolutionary Process. University of Chicago Press, Chicago

Boyer P (2001) Religion Explained: Evolutionary Origins of Religious Thought. Basic Books, New York

Boyer P, Ramble C (2001) Cognitive templates for religious concepts: cross-cultural evidence for recall of counter-intuitive representations. Cognitive Science 25(4):535–564

Bulbulia J (2004) The cognitive and evolutionary psychology of religion. Biology and Philosophy 18:655–686

Bulbulia J, Sosis R, Harris E, Genet C, Genet R, Wyman K (2008) (eds) The Evolution of Religion: Studies, Theories, and Critiques. Collins Foundation Press, Santa Margarita, CA

Chagnon N A (1996) The Yanomamo, 5th edn. Wadsworth Publishing, Belmont CA

Chomsky N (1980) Rules and Representations. Columbia University Press, New York

D'Andrade R G (1992) Schemas and Motivation. In: D'Andrade R, Strauss C (eds) Human Motives and Cultural Models. Cambridge University Press, Cambridge

Darwin C (1879/2004) The Descent of Man. Penguin Classics, New York

Dennett D (2006) Breaking the Spell: Religion as Natural Phenomenon. Viking, New York

Feraca S E (1998) Wakinyan: Lakota Religion in the Twentieth Century. University of Nebraska Press, Lincoln

Fodor J (2005) Reply to Steven Pinker 'So How Does the Mind Work'? Mind and Language 21(1):25–32

Fodor J (2001) The Mind Doesn't Work That Way: The Scope and Limits of Computational Psychology. MIT Press, Cambridge

Fodor J (1998) In Critical Condition: Polemical Essays on Cognitive Science and the Philosophy of Mind. MIT Press, Cambridge

Frank R H (1988) Passions Within Reason: The Strategic Role of the Emotions. WW Norton, New York

Haley K J, Fessler D M T (2005) Nobody's watching? Subtle cues affect generosity in an anonymous economic game. Evolution and Human Behavior 26(3):245–256
Harris E, McNamara P (2008) Is religiousness a biocultural adaptation? In: Bulbulia J, Sosis R, Harris E, Genet R, Genet C, Wyman K (eds) The Evolution of Religion: Studies, Theories, and Critiques. Collins Foundation Press, Santa Margarita CA 79–85
Henrich, J (2009) The Evolution of Costly Displays, Cooperation and Religion: Credibility Enhancing Displays and Their Implications for Cultural Evolution. Evolution and Human Behavior. DOI: 10.1016/j.evolhumbehav.2009.03.005
Henrich J, Gil-White F (2001) The Evolution of Prestige: Freely Conferred deference as a mechanism for enhancing the benefits of cultural transmission. Evolution and Human Behavior 22(3):165–196
Johnson D D P, Bering J M (2006) Hand of God, mind of man: Punishment and cognition in the evolution of cooperation. Evolutionary Psychology 4:219–233
Kirkpatrick L A (2006) Religion is not an adaptation. In: McNamara P (ed) Where God and Science meet: How brain and evolutionary studies alter our understanding of religion, Volume 1: Evolution, genes, and the religious brain. Praeger, Westport CT
Koenig H, McCullough M, Larson D (2001) Handbook of Religion and Health. Oxford University Press, New York
Lee R B (2003) The Dobe Ju/'Hoansi (Case Studies in Cultural Anthropology). Wadsworth Publishing, Belmont CA
Lewis T H (1990) The Medicine Men: Oglala Sioux Ceremony and Healing. University of Nebraska Press, Lincoln 52–70
Mails T E (1979) Fools Crow. University of Nebraska Press, Lincoln
Norenzayan A, Atran S, Faulkner J, Schaller M (2006) Memory and mystery: The cultural selection of minimally counterintuitive narratives. Cognitive Science 30:531–553
Pinker S (2005a) So How Does the Mind Work? Mind and Language 21(1):1–24
Pinker S (2005b) A Reply to Jerry Fodor on How the Mind Works. Mind and Language 21(1): 33–38
Purzycki B G (2006) Myth, Humor, and Ontological Templates: A study of the Retention and Transmission of Religious Ideas. Unpublished Master's Thesis, University of Nebraska-Lincoln
Rappaport R A (1999) Ritual and Religion in the Making of Humanity. Cambridge University Press, Cambridge
Richerson P J, Newson L (2008) Is Religion Adaptive? Yes, No, Neutral, but Mostly, We Don't Know. In: Bulbulia J, Sosis R, Harris E, Genet R, Genet C, Wyman K (eds) The Evolution of Religion: Studies, Theories, and Critiques. Collins Foundation Press, Santa Margarita CA
Rossano M J (2007) Supernaturalizing social life: religion and the evolution of human cooperation. Human Nature 18(3):272–294
Ruffle B J, Sosis R (2007) Does it Pay to Pray? Costly Ritual and Cooperation. The BE Journal of Economic Analysis and Policy 7(1):1–35
Ryan R M, Rigby S, King K (1993) Two Types of Religious Internalization and Their Relations to Religious Orientations and Mental Health. Journal of Personality and Social Psychology 65(3):586–596
Sanderson R K (2008a) Adaptation, Evolution, and Religion. Religion 38(2):141–156
Sanderson R K (2008b) Religious attachment theory and the biosocial evolution of the major World religions. In: Bulbulia J, Sosis R, Harris E, Genet R, Genet C, Wyman K (eds) The Evolution of Religion: Studies, Theories, and Critiques. Collins Foundation Press, Santa Margarita CA
Schloss J (2008) He Who Laughs Best: Involuntary Religious Affect as a Solution to Recursive Cooperative Defection. In: Bulbulia J, Sosis R, Harris E, Genet R, Genet C, Wyman K (eds) The Evolution of Religion: Studies, Theories, and Critiques. Collins Foundation Press, Santa Margarita CA
Searle J R (1997) The Construction of Social Reality. Free Press, New York

Shariff A F, Norenzayan A (2007) God is watching you: Priming God concepts increases prosocial behavior in an anonymous economic game. Psychological Science 18:803–880
Slone D J 2004 Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't. Oxford University Press, Oxford
Sosis R (2006) Religious behaviors, badges, and bans: signaling theory and the evolution of religion. In: McNamara P (ed) Where God and Science meet: How brain and evolutionary studies alter our understanding of religion, Volume 1: Evolution, genes, and the religious brain. Praeger, Westport CT
Sosis R (2005) Does religion promote trust? The role of signaling, reputation, and punishment. Interdisciplinary Journal of Research on Religion 1:1–30
Sosis R, Alcorta C (2003) Signaling, Solidarity, and the Sacred: The Evolution of Religious Behavior. Evolutionary Anthropology 12:264–274
Sosis R, Bressler E R (2003) Cooperation and Commune Longevity: A Test of the Costly Signaling Theory of Religion. Cross-Cultural Research 37(2):211–239
Sosis R, Ruffle B J (2004) Ideology, Religion, and the Evolution of Cooperation: Field Experiments on Isreali Kibbutzim. Research in Economic Anthropology 23:89–117
Sosis R, Ruffle B J (2003) Religious Ritual and Cooperation: Testing for a Relationship on Israeli Religious and Secular Kibbutzim. Current Anthropology 44(5):713–722
Sosis R Kress H C, Boster J S (2007) Scars for war: evaluating alternative signaling explanations for cross-cultural variance in ritual costs. Evolution and Human Behavior 28:234–247
Sperber D (1996) Explaining Culture: A Naturalistic Approach. Blackwell, Malden
Standing Bear L (1928/1975) My People the Sioux. University of Nebraska Press, Lincoln
Tomasello M (1999) The Cultural Origins of Human Cognition. Harvard University Press, Cambridge
Turnbull C M (1987) The Forest People. Simon and Schuster, New York
Turner V (1995) The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Aldine Transaction, Piscataway
Van Vugt M, Kurzban R K (2007) Cognitive and social adaptations for leadership and followership: Evolutionary game theory and group dynamics. In: Forgas J, Hippel W von, Haselton M (eds) Sydney symposium of Social Psychology, Volume 9: The evolution of the social mind: Evolutionary psychology and social cognition.
Van Vugt M, Hogan R, Kaiser R (2008) Leadership, followership, and evolution: Some lessons from the past. American Psychologist 63:182–196
Wallace A F C (1966) Religion: An Anthropological View. McGraw-Hill, New York
Whiteley P M (1998) Rethinking Hopi Ethnography. Smithsonian Institution Press, Washington D C
Wilson D S (2002) Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society. Chicago University Press, Chicago

الفصل الثامن عشر

تطور النظريات التطورية عن الدين*

فولفجانج أتشتنر

ملخص : ورقة البحث هذه تعطى نظرة عامة عن نشأة النظريات التطورية عن الدين. وهى تميز أربعة أنواع منها : (i) فهم للتطور بالحس المشترك، و(ii) التطور كاستمرار فى التقدم إلى مستويات أعلى، و(iii) النموذج الغائى للتطور، و(iv) نظرية التطور الوظيفى للدين. وُضحت كل فئة يمثل تاريخى مهم. الأمثلة للفئة (i) أخذت من آثار العصور القديمة ودراسة الظواهر الاجتماعية تاريخيا، وللفئة (ii) أخذت عن شليرماخر، وهيجل، وكونت، وتايلور، وفريزر، وباخوفن، وبيللا؛ وللفئة (iii) أخذت عن أرسطو، وبالى، وتشاردان؛ والفئة (iv) أخذت عن جاجر، ومالينوسكى، و د. س. ويلسون،

* W. Achtner (☒)
Institut fur Interdisziplinare Weissenschaftsentwicklung, Steinkaute 15, 35396 Giessen, Germany
e-mail: info@wolfgangachtner.de=
=E.Voland, W. Schiefenhovel (eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind And Behavior*, The Frontiers Collection, DOI 10.1007/978-3-642-00128-4_18.

وإ. أو. ويلسون، وفولاند. من الممكن أن يلاحظ تنامى نوع معين من التركب فى هذه النظريات. يوجد تسلسل فى هذا التنامى كالتالى : (أ) مستوى الوعى الدينى (شليرماخر، هيجل)؛ و(ب) علاقة ارتباط بين الوعى الدينى والمجتمع (كونت، تايلور)؛ و(ج) وظيفة أديان معينة فى مجتمعات معينة (مالينوسكى). على الرغم من أن النظريات التطورية الوظيفية تسود تيار النقاش الحالى، إلا أن عيوبها قد نوقشت فى قسم 18،3 ، كما اقتُرح نموذج ليجمع بين الملامح الوظيفية والماهيوية للدين وذلك من أجل الوصول إلى فهم شامل للدين، لا تستنفده وظيفته. طُرحت إمكانات مختلفة لفهم ماهية الأديان، مثل المبادئ، والتسامى، والخبرة.

18،1 مقدمة

العلاقة بين مفهوم التطور والدين لم تخل من وجود تواترات منذ أول بدء إنبثاق النظريات التطورية فى منتصف القرن التاسع عشر. على أن المنظور الذى يُنظر به للدين من وجهة النظر التطورية قد تغير تغيرا دراميا بمر الزمن. فى أول الأمر كان ينظر للدين باعتباره تزيّد غير ضرورى أو انه حتى ضار، ثم نُظر إليه كمشكلة وأخيرا ينظر إليه على أنه يعمل بطريقة ما كوظيفة تتعلق بالكفاح من أجل الحياة.

فى القرن التاسع عشر نجد أن الابطال والآباء المؤسسين لطريقة التفكير التطورى قد فسروا الدين داخل إطارهم العلمى وتنبأوا بأن الدين سيختفى ضروريا فى سياق التبصرات العلمية العميقة التقدمية والتحكم فى الطبيعة. هناك مفكرون تطوريون مثل تشارلز داروين، أو أوجست كونت مؤسس الوضعية، أو جيمس ج. فريزر مؤسس الدراسات الدينية، وكلهم لم يتمكنوا من فهم الدين إلا من خلال نظرتهم الوضعية للعالم، ففهموه على أنه فحسب طريقة عاجزة لتفسير الظواهر الطبيعية. ظلت وجهة النظر هذه سائدة لعقود كثيرة.

فى أواخر القرن العشرين، أصبح واضحا أن الدين لايزال باقيا فى الوجود حتى فى ظروف غير صحية وأنه مازال لاينقرض كما توقع الكثير من العلماء الطبيعانيين، وعندها ظهر نوع من التحول فى المجتمع العلمى. لابد وأن هناك شيئا خاصا بالدين. وهكذا فإن مؤسس البيولوجيا – الاجتماعية إدوارد أو ويلسون (1929-) قال وهو يشخص الحالة، "يشكل الدين أعظم تحد للبيولوجيا – الاجتماعية للإنسان وما فيها من أقصى الفرص إثارة لتتقدم كنظام نظرى أصيل حقا" (ويلسون 1978، ص175). بل انه زعم حتى أن الدين سيصبح جزءا من النموذج الأساسى (الباراديم) العلمى ذى التوجه الطبيعانى.

> [...] الحد النهائى الحاسم الذى ستنعم بـه الطبيعانيـة العلميـة سيأتى من قدرتها على تفسير منافسها الرئيسى، الدين التقليدى، على أنه ظاهرة مادية بالكامل. ليس مما يرجح أن يبقى اللاهوت فى الوجود كفرع معرفى ثقافى مستقل (ويلسون 1978، ص192).

وأخيرا فإن العلماء فى القرن الحادى والعشرين يتساءلون عما إذا كان الدين ربما يلعب، أو لا يلعب، دورا إيجابيا فى العملية التطورية. صرح الصحفى العلمى روديجر فآس (فآس 2007) على الصفحة الأولى من "بيلد ديل ويزنشافت bild del Wissenschaft فى فبراير 2007 بإفادة عن "ماهو السبب فى أن الإيمان فيه ما يساعد".

هكذا يستطيع المرء ان يدرك من هذا التخطيط الموجز أن الدين قد اكتسب تقبلا مذهلا فى المجتمع العلمى بعد أن كان قد استُبعد من الدراسات العلمية فى القرن التاسع عشر باعتبار أنه مشروع يعوق التقدم العلمى. مرة أخرى فإن الدين موجود على الأجندة العلمية حتى تحت ما يخص التكهنات بمفهوم التطور. على أننا لانجد دائما أن من الواضح جدا ما الذى يعنيه التطور بالفعل فى سياق الدين. يهدف هذا الفصل إلى توضيح المفاهيم المختلفة للتطور كما أنبثقت فى التاريخ ويسعى إلى مفهوم ملائم لتطور الدين بأن يقترح مفهوما يتضمن الأجزاء الوظيفية والماهوية من الدين ويتأسس على فهم خاص للدين كجزء من الطبيعة البشرية.

18،2 أربعة أنواع من التطور

18،2،1 فهم التطور بالحس المشترك

أولاً، سوف أشير لتناول الحس المشترك للتطور. هذا الفهم للتطور يعنى ببساطة أن الأشياء تتغير، ولا شئ يبقى كما هو عليه. بل اننا نجد حتى فى آثار العصور القديمة بعض بقايا الأفكار حول نشأة الأديان بمجرد أن نشأ الوعى بالتنامى التاريخى. يستطيع المرء أن يحدد مؤلفين مثل هيرودوت (التواريخ)، وبلوتارك (عن إيزيس وأوزيريس) ولوكيان (عن آلهة سوريا) وشيشرون (عن طبيعة الآلهة) وإن كان أيا منهم لم يستخدم كلمة التطور. المعنى الأصلى لكلمة "evolutio" فى اللغة اللاتينية هو أن "تقلب الكتاب مفتوحا"، مثل شيشرون فى "قلب الشعر" فى مؤلفه "عن منتهى الخير والشر"، 1،25.

من المثير للاهتمام أن نلاحظ أن هذا الفهم العام بالحس المشترك لتطور الدين نشأ أيضا كنتيجة لدراسة الظواهر الاجتماعية تاريخية فى القرن التاسع عشر. هناك ما يسمى

"مدرسة جوتنجر لدراسة تاريخ بعض الأديان" وهي تعد كفرع من مذهب دراسة الظواهر الاجتماعية تاريخيا وقد طبقت المناهج التاريخية على الكتاب المقدس، للبحث عن اعتماده على الأديان الأخرى المعاصرة.

أدى هذا الجهد العلمى إلى أن جلب لمركز الاهتمام المشكلة التى تدرس كيف أن خصوصية التراث اليهودى - المسيحى لها علاقة بالتاريخ العام للدين. كيف يمكن توفيق النسبية التاريخية للنمو الدينى مع زعم المسيحية بأنها أرقى أشكال الدين ؟ أو هل هناك سمات شاملة مشتركة للدين قابلة لأن تطبق أيضا على المسيحية ؟ إرنست ترولتش واحد من أشهر ممثلى "مدرسة جوتنجر لتاريخ الأديان". وهو إذ بدأ بهذه المشكلة توصل إلى مفهوم التطور بالمعنى العام المذكور فيما سبق.

أراد ترولتش أن يبين أنه من خلال عملية تطور الدين، تستطيع المسيحية بحق أن تطالب بأرقى وضع من التنامى - أى أنها المطلق :

> "تعبير المطلق له أصله فى لاهوت الدفاع التطورى الحديث عن الدين ولا يكون له معناه الخاص إلا تحت هذه الشروط المسبقة. وهو يتضمن أفق التاريخ العام للأديان، ويتقبل الأديان الأخرى غير المسيحية كحقيقة نسبية ويشمل بنية المسيحية باعتبارها الشكل المطلق الأكمل للدين الذى يتضمن كل الحقيقة النسبية للديانات الأخرى" (ترولتش 1912، ص9).

الاهتمام الرئيسى لإرنست ترولتش كان ألا يترك المسيحية لتقع فريسة للنسبية التاريخية فى العملية التطورية. ولكنه لا يريد أن يفعل ذلك بإيجاد قوانين للعملية التطورية تتوافق مع العلوم الطبيعانية أو منطق هيجل الذى كان حتميا على وجه التقريب (ترولتش 1912، ص 24). وهو يؤكد على ما فى العمليات التاريخية من احتمالات طارئة وإبداع بالنسبة لعمق التاريخ :

> [...] من الضرورى للتاريخ : أنه مع تنامى القوى المفترضة فى أى وقت، يلزم أن يكون لها أصل فردى ومخصص، وهذا غير قابل للاستنتاج وإنما هو خلق جديد بالنسبة لما هو مفترض، ينبثق من العمق المتسامى للتاريخ (ترولتش 1912، ص56/55).

18.2.2 التطور كما يستمر في التقدم إلى مستويات أعلى

بناء على هذا الفهم العام للتطور بالحس المشترك، يستطيع المرء أن يميز فهما آخر يتضمن ملمحا إضافيا : درجة أو مستوى النمو الذى وصلت إليه العملية التطورية.

نجد هذا الفهم للتطور فى أبحاث فى القرن التاسع عشر للأب الكنسى اللاهوتى الألمانى دانييل فردريك إرنست شليرماخر (1768 – 1834)، وخاصة فى مؤلفه المبكر الذى جعله مشهورا، "أحاديث عن الدين إلى المتعلمين من بين القادحين بذمه" وذلك فى 1799، وإن كان شليرماخر لايستخدم كلمة التطور فى سياق النمو الدينى، فهو يستخدم الكمة الألمانية "Stufe" التى تعنى درجة أو سلّم؛ (شليرماخر 1967، ص164/96/87). شليرماخر لم يكن يعمل على إنشاء نظرية محكمة، وإنما كان عمله له خاصية الأفكار غير المحكمة فى ربطها. وهو يميز أربعة مستويات فى تنامى الدين (شليرماخر 1967، ص95 – 99).

المستوى الأول هو مستوى الوثنية وعبادة الفنش أو الصنم السحرى، والمستوى الثانى هو مستوى تعدد الآلهة، والمستوى الثالث هو مستوى الوحدة فى التنوع "السبينوزية" "Spinocism"، والمستوى الرابع فك قيود الوعى المتناهى للوصول إلى اللامتناهى وفك قيود الزمن للوصول إلى الأبدية. هاكم استنتاجه الأخير حول الهدف النهائى للدين عند نهاية حديثه الثانى :

فى وسط التناهى يغدو الواحد بلا تناه ويكون أبديا فى لحظة، هذا هو خلود الدين (شليرماخر 1967، ص 95 – 99).

الدين كما فهمه شليرماخر سمة خاصة للعقل البشرى (Gemut). هذا الفهم للدين هو نقطة تحول فى اللاهوت المسيحى لأنه ينحرف عن اللاهوت المسيحى التقليدى الذى يتأسس إما على ما هو فوق الطبيعى او على التكشف بالرؤيا.

وفقا لهذا الشرط المسبق لفهم شليرماخر للدين كملمح معين للعقل البشرى، فإنه ينجح فى تفسير التطور الدينى على أنه عملية حركة تعليم "Bildung" موجهة لأعلى، ومحكومة بالخيال. وفقا لذلك فإن كل مستوى جديد من الوعى الدينى يكون مصحوبا بما هو أعلى من حيث القيمة، والحيوية، والكمال. وهكذا فإنه يكتب قائلا،

> لايقتصر الأمر على أنك يجب ان تدرك الإنسانية بما هى عليه،
> وإنما يجب أيضا أن تدركها فيما ستصبح عليه، وبالإضافة لذلك فيما
> لها من مسار متسع تمر من خلاله على نحو متقدم وليس متكررا.

وهى أيضا تتشكل بواسطة تغيراتها الداخلية تجاه الأرقى وتجاه الكمال (شليرماخر 1967، ص79).

بالربط بين الوعى الدينى مع الفهم الألمانى الخاص لـ "Bildung" وهو فهم لا تغطيه بالكامل الفكرة الأنجلو - ساكسونية عن التعليم، تمكن شليرماخر من أن يربط الدين بالمستوى الأعلى من الإدراك فى المجتمع المعاصر، وهو إلـ "Bildung" بالنسبة للفرد. وهكذا فإن مفهومه عن التطور الدينى هو بالأولى فردى النزعة ولا علاقة له بالبنية الخاصة للمجتمع.

يعنى هذا أن نظريته التطورية للدين مشروطة بما فى سياق كلامه من قيم وبالبنية الخاصة للمجتمع الألمانى فى عصر التنوير والنزعة الرومانسية عند نهاية القرن الثامن عشر.

وفى وقت مبكر من القرن التاسع عشر نجد أن الفيلسوف الألمانى جيورج ولهلم فريدريك هيجل (1770 - 1831) قد أنشأ هو أيضا فى مؤلفه "محاضرات عن فلسفة الدين" (1821 - 1831) فهما لعملية تطور الدين موجها بالمستوى (هيجل 2000). حاول هيجل أن يجمع التطور العام للوعى الدينى مع التراث المسيحى الخاص وأراد أن يبين أن المسيحية هى أرقى شكل للدين. الهدف النهائى للعملية التطورية هو أنه بعد الإغتراب الذاتى لروح العالم فإنه يصل فى النهاية إلى التصالح الذاتى. النتيجة هى - "النهاية، telos" - نهاية التاريخ.

يختلف عن ذلك تماما فهم التطور فهما موجها بالمستوى عند أوجست كونت (1798 - 1857). وهو على النقيض من شيلرماخر، ذلك أنه بالنسبة للمؤسس الفرنسى لعلم الاجتماع فإن الدين ليس بأمر له علاقة بمستويات مختلفة من الكمال الأمثل، وإنما الأولى أنه شكل من التعامل البدائى مع العالم. وهكذا، فإنه بأحد المعانى لديه هو أيضا فهم لتطور الدين موجه بالمستوى، ولكنه يرى أن الدين جهد بدائى بشرى لاكتساب المعرفة يلزم التغلب عليه. وبالتالى، فإنه يجب أن يحل العلم مكانه باعتبار أن العلم الشكل الوحيد والأرقى لاكتساب المعرفة. مرة أخرى يتم قياس المستويات من خلال نسيج نظام القيمة المعاصر عند المجتمع. بالنسبة لكونت هذه القيمة الأرقى هى "المعرفة الوظيفية" التى يجمعها العلم. وهو بهذا المعنى ينشئ هيراركية من مستويات المعرفة، توجد فى عمله المشهور "قانون المراحل الثلاث"، وهى : اللاهوت، والميتافيزيقا، والمعرفة الوضعية.

> كل واحد من مفاهيمنا الإرشادية - كل فرع من معرفتنا، يمر بالتتالى خلال ثلاث ظروف نظرية مختلفة : اللاهوتية أو الخيالية؛ والميتافيزيقية أو التجريدية؛ والعلمية أو الوضعية (مارتينو 1853، ص 1).

المستوى الأول يُقسم فرعيا إلى الفتشية أو عبادة أصنام سحرية، وتعدد الآلهة، وتوحيد الإله. يظهر هذا المفهوم أولا فى مؤلفه "الموجز" الأساسى 1822، ولكنه كان قد صيغ من قبل بواسطة كوندورست وتيرجوت (بورى 1955، ص 157).

على أن نظام كونت تظهر فيه فكرة جديدة. فهو ينادى بوجود علاقة إرتباط بين بنية المجتمع، والطريقة التى يكتسب بها المعرفة. المجتمعات البدائية تؤسس على الدين ما تكتسبه من معارف بدائية، المجتمع الأكثر نموا فى العصور الوسطى يؤسسها على الميتافيزيقا ثم أرقى أشكال نمو المجتمع الذى يفعل ذلك بواسطة العلم (الجدول 1).

إدوارد ب : تايلور مؤسس علم الأنثروبولوجيا البريطانية (1832- 1917) وقد ألهمة كل من سبنسر، وداروين، وكونت، وهو يمثل ما سبق يتبع نموذجا لتطور الثقافة موجه بالمستوى، بدون أن يطبقه مباشرة على الدين. نموذجه هو: التوحش، والهمجية، والتمدين (وون 2002، ص 329 - 331) (جدول 18:2).

جدول 18،1 علاقة الارتباط بين بنية المجتمع واكتساب المعرفة

مستويات التقدم	اللاهوت	الميتافيزيقا	المعرفة الوضعية
الانتشار فى المجتمع هو	مجتمع بدائى	العصور الوسطى	المجتمع العلمى الحديث
الوظيفة فى المجتمع	اكتساب المعرفة مع اختلال وظيفى	تدمير الدين	التقدم

جدول 18،2 تطور الثقافة

مستويات الدين	النزعة الحياتية	---	البروتستانتية البريطانية
الانتشار فى مجتمع هو	متوحش	همجى	متمدين

يحدد تايلور نفسه بأن يعيّن أقصى طرفين لنموذجه الهيراركى : النزعة الحياتية كدين للتوحش؛ والبروتستانتية كدين لمجتمع القرن التاسع عشر البريطانى (وون 2002، ص 335). سوف نرى صورة مختلفة فى أبحاث جيمس ج. فريزر (1854 - 1951) بعد ذلك بجيل واحد.

كان فريزر يقصد اكتشاف قوانين التطور الديني. ما ينادى به فريزر هو أن المستويات المختلفة التى يعينها هى أساليب أكثر وأكثر كفاءة للتغلب على مشاكل الواقع

جدول 18،3 أساليب للتغلب على مشاكل الواقع

مستويات الدين	سحر	دين	علم
وظيفة الدين فى المجتمع	التغلب على مشاكل الواقع مع اختلال وظيفى	التغلب على مشاكل الواقع مع اختلال وظيفى	التغلب على مشاكل الواقع تغلبا وظيفيا باكتشاف قوانين الطبيعة

(وون 2002، ص 336). المستويات التى يعينها هى : السحر، والدين، والعلم (جدول 18،3).

هناك شيء واحد مشترك بين الممثلين الثلاثة السابق ذكرهم الذين يمثلون فهما لتطور الدين موجها بالمستوى. فهم كلهم يفسرون الدين من وجهة نظرهم العلمية على أنه شكل منقوص من المعرفة وفقا لفهم العلم فى القرن التاسع عشر، المؤسس على تفسير ميكانيكى وحتمى لقوانين الطبيعة (وون 2002، ص 330 - 349). لاتوجد محاولة من جانب هؤلاء الدارسين، لفهم الأديان كما هى عليه : أى كأديان !

فى هذا علامة على الاختلاف الكبير مع ممثل آخر لفهم التطور الدينى الموجه بالمستوى. جونان جاكوب باخوفن (1815 - 1887) لم يتأثر لا بالوضعية ولا بالداروينية. إنه إبن للحركة الرومانسية الألمانية. ومع تجذره فى هذا السياق، فقد أنشأ طريقة مقاربة منهجية مختلفة لا تتأسس على مفهوم قانون الطبيعة مثل ما عند المؤلفين السابق ذكرهم. تهتم طريقته بفهم الأديان كأشكال من الحياة كما هو حق لها بذاتها. يعنى هذا أنه لا يريد أن يفسر الأديان علميا، ولكن طريقته هى "الفهم بحساسية وحسم " باخوفن(1861).

هذا التمييز بين التفسير والفهم له أهمية كبرى للنزعات الإنسانية الألمانية واللاهوت الألمانى فى القرن التاسع عشر، ومحاولة ممثليهما للتأكيد على، الوضع العلمى للإنسانيات والدفاع عنه ضد الوضع المنتصر للعلوم الطبيعية الناجحة. الحقيقة أن ويلهلم ديلثى (1833 - 1911) وضع أساس الأسلوب المختلف لمتابعة العلم بين

الإنسانيات الموجهة بالتأويل والعلوم الطبيعية، وكان تأسيسه هذا بناء على تمييزه المشهور بين "التفسير" و"الفهم" (ديلثى 1910).

جدول 18،4 المستويات المتقابلة للمجتمع والدين

مستويات المجتمع	الجماعة الأولية	اجتياز	الزراعة	البلدة - الثقافة
مستوى الدين	أرضى	الأمازون	قمرى(مادى-أمومى)	أبولونيان (روحى - أبوى)
الإله	افروديت	-	ديميتر/إيزيس	اثينا/ابوللو
حكم نسائى/ بطرياركى	حكم نسائى/ متغاير	حكم نسائى	حكم نسائى	بطرياركى
الرمزية	نبات المستنقع/ حيوانات الماء	-	سنبلة/ حبة بذر	—
علاقة الجنسين	متسيبة متعددة	-	-	بطرياركية

جدول 18،5 نمو المجتمع ومستوى الدين

مستوى الدين	الدين البدائى	الدين القديم المهجور	الدين التاريخى	الدين الحديث المبكر	الدين الحديث
مستويات المجتمع	الجماعة البدائية، لايوجد نشاط مجتمعى (طقوس/أساطير)	التمييزالوظفى بين الدين والسياسة	الثقافات الأدبية، الدين: التسامى	الإصلاح، الثنائية الدين/ السياسة	التعددية، خصخصة الدين

مرة أخرى فإن ديلثى مثل كونت وفريزر وجد علاقة أرتباط بين الشكل الخاص للمجتمع والشكل المقابل من الدين (جدول 18،4).

كان إهتمام باخوفن الرئيسى ان يفهم الأديان فهما مؤكدا حاسما من خلال ماهيتها الداخلية الخاصة. كان يرى أن تقييم الأديان كنوع من شكل منقوص للمعرفة، مثلما كان يفسرها تايلور وفريزر، هو أمر غريب عليه ولا يتلاءم مع تيار التفكير الرئيسى للقرن التاسع عشر. هذا الفهم الحاسم للدين تمت استعادته فى وقت متأخر نوعا بواسطة ف. و. تيرنر (تيرنر 1967).

بالنسبة للقرن العشرين، هناك نموذج تطور دينى لعالم الاجتماع الدينى الأمريكى نوربرت بيللا (1927-) وهو نموذج تشكلى للتطور الدينى يتألف من خمس مستويات. هذا النموذج ألهمت به نظرية الأنظمة.

إحدى السمات الجوهرية لنموذج بيللا أنه يصف تطور الدين كعملية تتزايد تركبا وتمايزا. هذا التزايد فى التركب والتمايز الوظيفى يحدث وفقا لنمو المجتمع (بيللا 1970؛ وون 2002، ص 360 – 368). يميز بيللا خمسة مستويات لها علاقة إرتباط بنمو المجتمع (جدول 18،5).

ينبغى أن يُلاحظ كملمح مشترك نهائى لكل نظريات تطور الدين الموجهة بالمستوى، أنها كلها تقريبا تشترط مسبقا تنامى الأديان لأعلى فى علاقة إرتباط بالمجتمع إلى حد ما.

18،2،3 النموذج الغائى للتطور

أول ممثل للفهم الغائى للتطور هو أرسطو، الذى سك فكرة الغائية كنتيجة لملاحظاته عن الطبيعة عموما وملاحظاته بوجه خاص للحياة العضوية فى البيولوجيا (أرسطو 1942، "عن تكوين الحيوانات" الكتاب I، الفصل I، 715 (ب) والكتاب I، الفصل I، 715 (أ) 4 – 7؛ أرسطو 1978، و "عن حركة الحيوان" 700 (ب) 15- 29؛ أرسطو 1933، "الميتافزيقا"، الكتاب I، فصل 3، 983 (أ) 32؛ أرسطو 1929، "الفيزياء"، الكتاب II، فصل 2، 194 (a) 29 f). من المثير للاهتمام ما ثار من خلاف بين أرسطو وإمبدوكلس حول تنامى الغائية فى الطبيعة، وقد نادى إمبدوكلس بأن كل التنامى فى الطبيعة مدفوع بالصدفة البحتة (أرسطو 1929، "الفيزياء" الكتاب II، فصل 8، 198 (ب) 29- 199 (أ) 32)، وهذا الخلاف كان يؤذن بالخلاف فى القرن التاسع عشر بين

داروين وممثلى اللاهوت الطبيعى المبنى على الغائية. فى التاريخ القديم كسب أرسطو المعركة، وفى القرن التاسع عشر انتصر داروين الشبح العائد لإمبدوكلس.

نتيجة للترحيب بأرسطو على يد اللاهوتيين والفلاسفة فى العصور الوسطى أصبحت الغائية جزءا من قانون العلم. على أنه وُجه نقد شديد للغائية فى زمن مبكر يصل بالفعل إلى القرن الرابع عشر ووجه هذا النقد فى سياق فلسفة بازغة وهى الفلسفة الإسمية للطبيعة "nominalistic" وقد تم إخمادها فى صالح "الأسباب ذات الكفاءة". فى القرن السابع عشر، تم إحلال الغائية بالكامل ليحل مكانها مفهوم قانون الطبيعة من خلال الثورة العلمية. لم يبق للغائية وجود كمفهوم علمى إلا فى البيولوجيا واستمر هذا لوقت متأخر يصل للقرن التاسع عشر. هناك بيولوجيون مشهورون فى القرن التاسع عشر مثل جيرهارد اونكن (1800 – 1884) أو جوهانز موللر (1801 – 1858) ظلوا يأخذون هذا المفهوم جديا كمفهوم علمى.

كما هو معروف عموما، فإن اللاهوت الطبيعى البريطانى كان مؤسسا على تفسير غائى للطبيعة. هذه التقاليد الغائية الطبيعية التى بقيت لزمن طويل وجدت ذروتها فى عمل ويليام بالى (1743 – 1805) وكتابه "الغائية الطبيعية".

العالم اللاهوتى المطلع، تشالرز داروين يدين لبالى بإلهامه الحاسم لسك مصطلح "التكيف" أو "الصلاحية" (اللياقة) كمصطلح علمى. التكيف والصلاحية يفسَّران فى الغائية الطبيعية على أنهما نتيجة الخلق الإلهى. يعلق على ذلك دافيد ف. ستروب ساخرا فى "سقوط الغائى"،

> الصلاحية فى الطبيعة، وبوجه خاص فى عالم الحياة العضوية هى ما يرجع إليها من يريدون إثبات أن العالم لايمكن أن يتم تصوره ذهنيا كما هو بحد ذاته، إنما يكون ذلك فقط باعتباره عملا لخالق ذكى (ستروب 1895، ص143).

وضع داروين تفسيرا علميا مكان هذا التفسير الغائى للتكيف كنتيجة لخالق إلهى، وتكون العملية التطورية فى هذا التفسير العلمى محكومة فقط بالصدفة الخالصة. هكذا تم القضاء على الغائية فى البيولوجيا وعانى اللاهوت من ذلك لأنه لم يعد من الممكن بعد الحفاظ على بقاء حجة التصميم الإلهى. المشكلة تنشأ سواء كانت العملية التطورية المؤسسة على الصدفة يمكن أو لا يمكن التوفيق بينها وبين فكرة الخلق الآلهى والعناية الإلهية الغائية.

في الحقيقة فإن تيلهارد دى شاردان عالم الباليونتولوجيا الفرنسى الجيزويتى (1881 – 1954) قد حاول أن يجعل التطور بالصدفة متوافقا مع تطور لأعلى يلهم به الرب. وهو فى نظامه التخمينى يولف بين المستويات الثلاث من التطور الدينى "الخلق الكونى، والخلق البيولوجى، وخلق الذكاء Noo" مع تفسير غائى للتطور. إلا أنه على المرء أن يسلم بأن الجانب الغائى من التطور عنده لا يتأسس على منظور دراوينى (تيلهارد دى شاردان 1959).

الهدف النهائى لعملية التطور هو المسيح الكونى، نقطة أوميجا. يمكن تفسير نظام دى شاردان الفخيم كمحاولة للعثور بالتخمين على بديل لنقص المعنى الذى يظهر كنتيجة لعدم وجود هدف لعملية التطور الداروينية وذلك بدون تجاهل للحقيقة الإمبريقية للتطور الطبيعى التى لا يمكن انكارها. هذا التفسير الغائى لكل من التطور والدين لايشمل الأديان الأخرى غير المسيحية. يعنى هذا أن تيلهارد لم يكن مهتما بالكليات الدينية، وأنه يريد أداء أوجه دفاع لاهوتية غائية عن الدين فى صف المسيحية تتأسس على العلم.

18.2.4 الفكرة التطورية الوظيفية للدين

لاشك فى أن الفكرة الوظيفية للتطور قد أدخلها تشارلز داروين (1985). كانت هذه أحد تبصراته العلمية الكبرى العميقة. ولكن داروين لم يطبقها على الدين. كان داروين يريد تفسير تكيف أى كائن حى مع بيئته وكذلك صلاحيته، بواسطة عملية سببية طبيعية، الطفر والانتخاب. أصبحت الغائية مما يمكن الاستغناء عنه. التطور هكذا وظيفى على وجه خالص. التطور فى هذه الحالة يهدف إلى تفسير التكيف، والأصل، وبقاء الاصلح، والتغيرات فى الأنواع وكذلك أيضا ظهور نوع جديد.

التطور البيولوجى عملية يحدث فيها أنه فى موقف من التنافس والضغط الانتخابى يتم اختبار استراتيجيات مختلفة للبقاء على أساس من التجربة والخطأ على نحو غير موجه. يعنى هذا أن من يكونون الأكثر صلاحية هم الذين يتم انتخابهم على أنهم الأكثر ملاءمة، ولكن الأمر لايكون هكذا بالضرورة، لأنه بالصدفة البحتة قد يكون الأكثر تكيفا قد قضى عليه. التخلف ممكن حتى فى التطور البيولوجى. وهكذا ليس هناك ما هو محتم فى العمليات التطورية، وبالتالى فإنها لا توجد فيها هدف او غرض ممكن التنبؤ به.

هذا الفهم للتطور جُعل له أيضا قراءة فى السياق المعاصر. من المعروف من تاريخ العلم أن فكرة داروين المفتاح عن التنافس، وهى "الانتخاب الطبيعى" فى الصراع من

أجل بقاء النوع فى الوجود، هى فكرة قد ألهم بها توماس مالتوس (1766 – 1834) ذلك اللاهوتى الأنجيلكانى والقس الذى أصبح لاحقا عالم اقتصاد. شـد د. ف. ستروب بالفعل الأنتباه لهذه الحقيقة:

> الصراع للبقاء عند داروين ليس إلا إمتداد لأحد مبادئ الطبعة، وهو مبدأ نعرفه من قبل من زمن طويل كمبدا اجتماعـى وصـناعى (ستروب 1895، ص125).

فى 1798 تنبأ مالتوس فى ورقة بحثه المعنونة "مقـال عـن مبـادئ السـكان" بـأن تنـامى السكان يتبع قانونا هندسيا للتزايد فى حين أن إنتاج الطعام يتبع فقط قانونا حسابيا للتزايد.

وبالتالى فإن هذه النظرية الوظيفية عن التطور تعكس أيضا بالضبط كصورة المـرآة التيارات الجارية فى مجتمع داروين، أى رأسمالية مانشستر الانجليزية.

والآن فإن مـن المثـير للاهـتمام أن داروين لم يطبـق عـلى الـدين فهمـه الـوظيفى للتطور. كان من الممكن أن يتساءل داروين أيضا : هـل للأديـان وظيفـة فى الصراع مـن أجل الحياة " ولكنه لم يسأل هذا السؤال. وعلى النقيض، فقد كان لديـه تقريبـا تفسـير سلبى للدين من المنظور التطورى. منذ 1871 فى كتابه "إنحـدار سـلالة الإنسـان" يمعـن داروين النظر حول الاختلاف بين البشر والحيوانات فى دور الدين أيضا. مرة أخرى كـان داروين يستطيع أن يتساءل حول دور الـدين فى عمليـة التطـور. ولكنـه لم يسـأل هـذا السؤال. وعلى النقيض، فإنه حدد نفسه بملاحظة أن القدرات العقلية الرائعة للبشر قـد أدت لتتابع للأديان وأدت أيضا إلى نظام مراتب للأديان.

يذكر داروين فى تسلسل غير محكم أن هناك "الإيمان بقوى غـير مرئيـة"، و"عبـادة الفتشية أو الصنم السحرى، و"تعدد الآلهة"، وأخيرا "الإله الواحد". من الواضح أنه يتبع بدون وعى نمط النموذج – المستوى. يقـر داروين بقيمـة هـذه المسـتويات للـدين فى تسلسلها التطورى. ولكنه ينتقص كثيرا جدا من قيمة الدين المعاصر (داروين 2002، ص 121). على أن داروين لم يطرح السؤال عن السبب فى ان الأديان ظلت باقية فى الوجود على الرغم من خللها الوظيفى الواضح، كما أنه لم يسأل عما إذا كان يمكـن للـدين أو لا يمكن أن يكون له دور إيجابى فى الكفاح للحياة. فى هذا ما يُعد حتى أكثر إدهاشـا، لأنـه بمجرد حلول عام 1869 أى فى وقت يسبق بسـنتين نشر كتـاب داروين "إنحـدار سـلالة الإنسـان" فى 1871، نجـد أن جوسـتاف جـاجر (1832- 1917) عـالم الحيـوان والأنثروبولوجيا الألمانى قد تناول هـذه القضـية فى كتابـه "النظريـة الداروينيـة وعلاقتهـا

بالأخلاقيات والدين" وكان تناوله فى شكل نظرية وظيفية متقنة عن الدين والمسيحية (جاجر 1869). ومن الثابت أن داروين قد قرأ هذا الكتاب.

بل إن هناك حتى خطابات متبادلة بين جاجر وداروين ظلت باقية (مشروع داروين 1869 - 1870، 1875 - 1876). ولكن داروين لم يلمح بأدنى إشارة إلى نظرية جاجر، الأمر الذى كان سيزيد من كبر حجم نظريته هو. بدلا من ذلك ظل داروين متمسكا بنظرية موجهة بالمستوى قد راح زمنها من قبل وفقا لمعاييره المنهجية هو نفسه. ليس للمرء إلا أن يخمن فحسب لماذا لم يتبنى داروين أفكار جاجر.

أود الآن أن أذكر تخطيطا موجزا لحجج جاجر. ألقى جاجر خمس محاضرات عامة فى فيينا. يصف جاجر فى هذه المحاضرات نشأة الأديان، ويتساءل إن كان لها ميزة للبقاء فى الوجود. وهو يبدأ بالدين الطبيعانى، ثم يواصل الحديث عن الدين الأخلاقى وعبادة الأسلاف، والدين الاسرائيلى، وينتهى إلى المسيحية.

لست أود أن أدخل فى تفاصيل حججه. ولكن لعله مما يكفى أن أشير هنا باختصار إلى سمة فى الدين الإسرائيلى. ينادى جاجر بأن هذا الدين بالذات بفضل من معاييره الأخلاقية المرتفعة يمكنه من جانب الحفاظ على الاستقرار الداخلى للمجتمع كما يمكنه فى الوقت نفسه الحفاظ على موقف عدوانى من أعدائه الخارجيين.

يستشهد جاجر بالمزمور 118 ويستنتج قائلا،

> أين ستجد فيما يسمى بالآدب الكلاسيكى للرومان والإغريق التعبير عن مثل هذه العداوانية، وهذه الطاقة فى الصراع من أجل البقاء ؟ إنه لأمر يتلاءم جيدا جدا مع المطلوب عمليا، الذى يتوقعه الداروينى من شكل من الدين، وهو أن يكون سلاحا، وأن يعزز طاقة الدفاع عن الذات فى المجتمع وكذلك أيضا فى الفرد، وأن يخلق تماسكا اجتماعيا، بدونه يكون المرء لاشئ. هذا المطلب تفى به الفكرة الإسرائيلية عن الرب بدرجة أنها تتجاوز إلى حد كبير الديانة الطبيعانية التى تهرول من المجرد إلى المجرد وتنتهى أخيرا إلى الإلحاد (جاجر 1869، ص 114 - 115).

يصل جاجر إلى استنتاج أن المسيحية التى تتأسس على مبدأ تقسيم العمل، والبر، والإيمان بالخلود، هى الدين الذى فيه أرقى ميزة للبقاء. كنتيجة لذلك فإن المسيحية ليست فحسب متوافقة مع الداروينية، وإنما أيضا تجد الداروينية مثواها الطبيعى فى المسيحية.

هكذا فإن استكشافنا الموضوعى المبنى فقط على جوانب عملية قد أظهر لنا ليس فحسب أن الدين سلاح فى الصراع للبقاء، وإنما أظهر أيضا أن المسيحية بالمقارنة بالأديان الأخرى قد أنجزت أعلى قدرة للبقاء. وبالتالى فربما تكون قد أدركْتَ أن الداروينى ليس هندوسيا أو تركيا، وإنما هو يقف فى حالة المذهب الداروينى على أسس من المسيحية (جاجر 1989، ص119 - 120).

أصبح جاجر لاحقا فى حياته متعهد مشروعات ونصيرا للملابس الصوفية الصحية. أنشأ جاجر مصانع فى ألمانيا، وبريطانيا العظمى، وأمريكا، وهكذا أصبح مخترعا لأقمشة الجوخ الصوفى، وكان جاجر يفترض أنها تحافظ جدا على الصحة وكان يبيعها خاصة للطبقات العليا، لأنها كانت باهظة الثمن. نُسيت تماما وجهة نظر جاجر الجديدة عن طبيعة الدين وما فيها من تصور ذهنى مبدع منذ 1869. لم تكن مقاربة جاجر الوظيفية ناجحة فى ألمانيا. هكذا أصبح الدين والنظرية التطورية معزولين. أصبح هذا واضحا فى كتاب معاصر له نفوذه "النظرية الداروينية وتأثيرها فى الفلسفة، والدين، والاخلاقيات " (شميد 1876).

أعيد اختراع طريقة المقاربة التطورية الوظيفية عن الدين وذلك بواسطة برونسلو مالينوسكى (1884 - 1942)، وهو أحد حوارى جيمس فريزر (مالينوسكى 1983) وتم احكامها على أسس إمبريقية أثناء عمله الميدانى فى المجتمعات الميلانيزية البدائية. وقد تقدم فيها بما له قدره بالمقارنة بسابقيه فى القرن التاسع عشر، لأنه أوضح أن المرء يستطيع على نحو معقول أن يميز بين الدين المؤسس على الشعائر والدين المؤسس على السحر. فهما يختلفان فى الوظيفة. بينما تكون الشعائر، كتعبير عن الدين، لها علاقة بخطوات مهمة فى الحياة (الميلاد، البلوغ، الزواج، الخ.)، فإن السحر تكون له علاقة باحتمالات طارئة فى الحياة اليومية لايمكن توقعها. بالإضافة لذلك، فإنه بيّن أن اكتساب المعرفة بالسحر واكتسابها إمبريقيا أمور تتفق مع المجتمعات البدائية، وبهذا أثبت خطأ النظريات التطورية عن الدين الموجهة بالمستوى.

النظريات الوظيفية عن الدين اصبحت بارزة جدا فى القرن العشرين : فى البيولوجيا (كامبل 1966)، وعلم إجتماع الدين (بيللا 1970؛ دوكس 1982؛ دوبرت 1973)، والبيولوجيا الاجتماعية (ويلسون 2002، فولاند وسولنج 2004؛ ويلسون 1978)، والسيكولوجيا التطورية (بوير 2004)، والديموجرافيا (بلوم 2007)، والدراسات الدينية (وون 2002)، والطب والعمر المتوقع. (جروسارث - ماتيسك 2003؛ جروم 1997؛ بريتنباخ 2002؛ دورلى

2002؛ فابريكاتور وآخرون 2004؛ كوينج 2001؛ بنسون 1984؛ بيرون 2003؛ ريتر 2005)، ولكن ذلك كان بدرجة أقل فى اللاهوت (ثين 1984؛ هيستين 2006؛ أخنر 2007). فى معظم الحالات كان ذلك مصحوبا ببعض نوع من فائدة تطورية.

على أن تطبيق فهم داروينى وظيفى للتطور مازال يعانى من مشكلة نظرية لم تحل حتى الآن. هذه المشكلة هى : ماهى الوحدة الطبيعية لتطور الدين. يحاج إدوارد أو. ويلسون بأنه،

> عند أحد أقصى الأطراف، الطرف الذى يرجح بأكثر أن ينتج تدينا صلبا، تكون المجموعة هى وحدة الانتخاب [...]. عند الطرف الأقصى الآخر، الذى يولّد تدينا أرق وأكثر تأرجحا، يكون الانتخاب الفردى هو القوة الحاكمة فى التطور الداروينى (ويلسون 1978، ص 186 - 187).

هل هى الجين، أو الفرد، أو المجتمع الدينى ؟ على أى حال سيلاقى المرء هنا مشاكل خاصة. وكمثل، إذا أخذ المرء الإيثارية المدفوعة دينيا، سيكون عليه أن يبين ان الإيثارية تتوافق مع الداروينية. حسب إدوارد أو. ويلسون تكون المحاجة كالتالى:

> التفسير الضيق للانتخاب الطبيعى الداروينى سيتنبأ بهذه النتيجة : بما أن الناس بجينات أنانية يجب أن يتغلبوا على أولئك الذين لديهم جينات إيثارية، فإنه ينبغى أيضا أن يكون هناك ميل عبر أجيال كثيرة لأن تزيد الجينات الأنانية فى انتشارها وأن يصبح أفراد السكان دائما اقل قدرة على الاستجابة إيثاريا.
>
> كيف إذن تستمر الإيثارية ؟ (ويلسون 1978، ص 153)

الحل المطروح هو أن المظهر الوراثى للإيثارية هو مجرد التعبير عن أنويّة التركيب الوراثى، وهكذا فإنه لا توجد إيثارية حقيقية كما يتكشف من الحلول بانتخاب الأقرباء والإيثارية المتبادلة (هاملتون 1995). على أنه يظل هناك سؤال واحد لم يحسم، وهو أن السلوك الإيثارى يتم على حساب انقراض المرء هو نفسه. كما قال ترتوليان من قبل. "دم الشهيد هو بذرة الكنيسة " (ويلسون 1978، ص 149).

كمثل لأخذ أعضاء المجموعة الدينية على أنهم الوحدة الطبيعية، هناك بحث دافيد س. ويلسون الذى أعاد إدخال مصطلع انتخاب المجموعة ويقول فيه "الأديان معروفة بما لها من أخلاقيات بداخل المجموعة، ومالها من عداوة فى خارج المجموعة" (ويلسون

2002، ص 10). ولكن كيف يستطيع المرء أن يفهم مجموعة تتألف من أعضاء من عناصر متنافرة، على أنها وحدة وظيفية؟ هذا هو ما يقر د. س. ويلسون بأنه مشكلة لم تحل : "هكذا فإن المجموعات الاجتماعية فيما يتعلق بمفهوم التكيف تكون فئة غائمة متنافرة العناصر. (ويلسون 2002، ص 7). وضع الأقلية هذا، نشأ لأول مرة على نحو موسع بواسطة دافيد س. ويلسون :

> يعود الدين إلى وسط المسرح، ليس كتفسير لاهوتى للهدف، والنظام، وإنما كما هو نفسه كمنتَج للتطور يمكّن الجماعات من أن تؤدى وظيفتها كوحدات تكيفية - على الأقل بدرجة ما. (ويلسون 2002، ص 6)
>
> عند تطبيق هذه التبصرات العميقة على دراسات الأديان، ينبغى أن نفكر فى المجموعات الدينية ككيانات تتطور سريعا لتتكيف لبيئاتها الحالية (ويلسون 2002، ص35).

حتى يفهم المرء نظرياً المجموعة الاجتماعية كوحدة تكيفية، فإن عليه أن يركز على تلك الجوانب من المجتمع التى تجعله بمعنى تقليدى نوعا من نظام ذاتى - التشغيل. وكمثل، فإنه لهذه الغاية يمكن أن تُحَدد من جانب ميكانزمات الربط الاجتماعية مثل ميكانزمات التحكم، والتنسيق، والتعاون، كما يحدد من الجانب الآخر التركب التكيفى، فيحدد على أن له ميكانزمات تعزز التماسك الداخلى (ويلسون 2002، ص5 -86/46 - 160؛ ويلسون 1978، ص 149 - 194). بالإضافة لذلك يكون على المرء أن يتحول من البيولوجيا إلى الثقافة باعتبارها العالم الذى يجرى التطور فيه عملياته، حتى وإن كانت البيولوجيا والثقافة على علاقة إحداهما بالأخرى، كأن يكون ذلك مثلا بواسطة اللغة (وون 2002، ص 487 ff).

ترد فى هذا الكتاب النظرية الوظيفية الحديثة للدين لإيكارت فولاند، وهى نظرية تتأسس على الفرد كوحدة طبيعية وتعيّن هذه النظرية خمس سمات للوظيفية الدينية : الأولى وجود ميزة للبقاء، الحفاظ على الذات من خلال تحسن التحكم فى الاحتمالات الطارئة؛ والثانية تقوية المجتمع بالعمل تجاه أهداف مشتركة؛ والثالثة الهوية الاجتماعية فى داخل المجموعة بواسطة الأساطير، وكذلك أيضا التنافس خارج المجموعة؛ والرابعة حل مشكلة "الراكب المجانى" بواسطة الإجبار على الأمانة فى التواصل؛ وأخيرا فإن الدين يهدف إلى تقوية المعايير الأخلاقية داخل المجموعة. فى حين أن هذه الملامح من الدين تعمل كوظائف بيولوجية، فإن الميتافيزيقا الدينية، كما يزعم فولاند، تكون

غير مهمة بيولوجيا من حيث البقاء فى الوجود ويلزم بالتالى تصنيفها كنتاج ثانوى للتطور غير وظيفى وضئيل فى أهميته بما يمكن معه إهماله.

18.3 الاستنتاج والمناقشة

قد عينتُ حتى الآن أربعة أنواع مختلفة من النظريات التطورية. لاشك فى أن هذه تصورات مثالية وتتداخل جزئيا. هناك تداخل بين النظرية الغائية للتطور ونظرية التطور الموجهة بالمستوى، كما فى فلسفة هيجل عن الدين. هناك أيضا تداخل فى الفهم الوظيفى للتطور وفهمه الموجه بالمستوى. على أن هناك استبعاد متبادل للتفسير الوظيفى والغائى. اخيرا أود أن أسأل، إذا كان هناك حقا شئ يقال عنه أنه تطور لنظريات تطور الدين. أو أن تسلسل نشأتها هو بمحض الصدفة ؟ نطرح هنا بعض الملاحظات.

1. إنه فى ثقافة العصور القديمة توجد فقط بعض تغيرات فى الأديان قد لاحظها مؤلفون مثل هيرودوت. هذا النقص فى الفهم النظرى قد يرجع إلى حقيقة أنه فى الفلسفة الإغريقية - باستثناء هيروقليطس - كان التغير يعد أمرا منحطا بالنسبة للإهتمامات العلمية. بل الأكثر من ذلك، أن التغيير كان حتى لايمكن التفكير فى أنه مما يمكن علميا التوصل إليه. كذلك فإن الوعى العلمى لم يكن ناميا بالحد اللازم.
2. الأطر النظرية للنظريات التطورية فى أعمال المؤلفين مثل شليرماخر، وكونت، وتايلور، وباخوفن كانت تتوقف على التيارات الثقافية الأساسية السارية فى وقتهم. يدل هذا على أن تطور النظريات التطورية أمر سوف يستمر.
3. يمكن ملاحظة أن هناك تزايد مثير للاهتمام فى تمايز وتركب النظريات التطورية عن الدين، وهو أمر يتبع نمطا موجودا فى الأساس منها. النظريات التطورية للدين بدأت بنوع من التوجه بالمستوى. الخطوة التالية كانت ربط علاقات هذه المستويات من الوعى الدينى مع بنية معينة للمجتمع.

أخيرا، فإن علاقة الارتباط هذه حُددت بالسؤال عن الوظيفة المعينة التى يفيد بها الدين فى مجتمع معين. التسلسل فى هذا التنامى هو كالتالى :

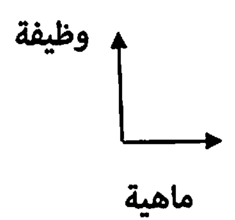
1. مستوى الوعى الدينى (شليرماخر، هيجل).
2. علاقة الارتباط بين الوعى الدينى والمجتمع (كونت، تايلور).

3. وظيفة أديان معينة فى مجتمعات معينة (مالينوسكى).

أود أن أختم باقتراح بتوسيع الإطار النظرى لنظرية وظيفية للدين. وفقا للأبحاث الإمبريقية، على الأقل كما قُدمت فى هذا الكتاب، يبدو أنه مما لايقبل الجدل أن للدين تأثيرا مفيدا للبقاء فى الوجود. على أنه يبقى لدينا مفتوحا السؤال عما يكونه جانب الدين الذى يمكن أن تعزى له هذه الفائدة. يسأل فولاند بحق عما إذا كان يمكن رؤية هذه الفائدة باعتبارها نتيجة لمحتواها، ما فيها من ميتافيزيقا متضمنة أو صريحة، والتى يزعم هو أنها وظيفيا لاعلاقة لها بالأمر أو أنها فقط تتعلق بالتدين المتأصل الموجود فى الأساس. يستطيع المرء أن يعيد صياغة هذا السؤال نفسه وفقا لتعبيرات فولاند نفسه : "هل هناك تدين بدون دين ؟" الحقيقة أن الكثير من وظائف الدين يمكن أن يحل مكانها محتويات أخرى كما تدل على ذلك الأمثلة التى أوردها فولاند. المثل المدهش لذلك هو استيلاء الكرنفال الفولكلورى على مهرجان منتصف الشتاء الملهم به دينيا. على أنه توجد أيضا أمثلة إمبريقية يبدو أنها تُظهر أن محتوى الدين هو بطريقة ما له علاقة بوظيفته البيولوجية. هناك بوجه خاص البحث الذى أُجرى عن إستمرار البقاء لمدى طويل لمجموعات المستوطنات فى أمريكا القرن التاسع عشر، ويبين هذا البحث أن المجموعات الملتزمة بالتدين كانت بالنسبة لاستمرار البقاء لمدى طويل أفضل أداء بكثير عن المجموعات العلمانية مثل المجموعات ذات النزعة للمذهب الإنسانى أو ذات التوجه الإشتراكى. إذا كان محتوى الدين لاعلاقة له بالموضوع ويمكن أن يحل محله أى محتوى آخر، مثل الرؤية الاشتراكية، فإن المرء يتوقع عندها أن كلا الاثنين يؤديان جيدا بدرجة متساوية.

هذا المثل يجعل من الواضح أن محتوى الدين الذى يذهب لما يتجاوز التدين المشروط بيولوجيا باعتبار أنه "مبدأ التعويق" فى هذه الحالة (سوسيس وبرسلر 2003)، يكون له أيضا بعض وظيفة من حيث وجود فائدة للبقاء فى الوجود. بل يستطيع المرء حتى أن يحاج بأن هناك محتوى دينى معين ينشّط مبدأ التعويق على نحو أحسن كثيرا من المحتوى الدنيوى. الحجة إذن هى أن هناك اتحادا لمحتوى دينى معين أو ماهية معينة له مع وظيفته وهذا الاتحاد هو الذى يؤدى إلى الفهم الملائم للدين. بالطبع سيشمل هذا التدين باعتباره الأساس البيولوجى للدين. المفهوم الذى أقترحه هنا هو النسج الثنائى للوظيفة مع ماهية الدين. هذه الفكرة عن الدين الأكثر تركبا وتجريدا تتجنب المعركة غير الضرورية بين طريقتى المقاربة الماهيوية والوظيفية لفهم الدين فى أشكاله المختلفة، لأنهما كلاهما يمكن النظر إليهما كحالات خاصة من هذه المقاربة

الأكثر تركبا وتجريدا. هذا أيضا يقدم إمكانا لتصنيف الأديان، لأن العلاقة بين الوظيفية والماهية يجب أن تتحدد إمبريقيا. وهكذا يكون فى الإمكان وجود تنوع من التوليفات. مثال ذلك، أن المرء يستطيع أن يحاج بأن هناك من ناحية أديان لها صفة وظيفية بدرجة مرتفعة وصفة ماهوية قليلة، وهناك من الناحية الأخرى أديان لها ماهوية عميقة ولا تتصف بالمرة بأنها وظيفية أو أنها تكون حتى بخلل وظيفى. هذه المقاربة النظرية يمكن تصورها فى رسم توضيحى من بعدين :



فكرة ماهية الدين تحتاج إلى توضيح أكثر. هناك من حيث المبدأ تصنفات كثيرة ممكنة. على أنى أود أن أذكر تمييزا أساسيا بين الماهية الدينية باعتبارها "التعليم"، و"التسامى"ن والتوق الوجودى "لخبرة دينية" مفيدة. الطريقة التى تتفاعل بها هذه الملامح الثلاث مع الوظيفة يجب تحديدها فى كل حالة بمفردها وبهذا فإنها تكون من شأن البحث الإمبريقى. إعطاء أمثلة تاريخية قليلة قد يلقى ضوءا كاشفا على المعنى المقصود ويستثير المزيد من الأبحاث.

18،3،1 الماهية الدينية كتعليم

هناك أديان كثيرة، وإن لم تكن كل الأديان، لها دعاوى عن حقائق صيغت ثقافيا فى دوجما. مثال ذلك دوجما التبرير، التى تعنى كيف تصبح مقبولا من الرب، أو دوجما التثليث، ولهاتين الدوجمتين أهمية عظمى فى المسيحية. هل لهما أى وظيفة من حيث الصلاحية للبقاء فى الوجود ؟ من المؤكد أن مبدأ التثليث ليست له وظيفة من هذا النوع. فوظيفته الوحيدة هى المحاولة الثقافية لتوضيح الطريقة التى يمكن بها التصور الذهنى للرب المسيحى. يختلف هذا المبدأ عن مبدأ التبرير. الإيمان بالتقبل من الرب يمكن أن يفيد تماما فى وظيفة التغلب على الأحداث الطارئة فى الحياة أو استثارة النشاط لدرجة مرتفعة. توجد ثلاثة حلول أساسية لمشكلة التبرير وهى الحل اللوثرى، والإصلاحى. والكاثوليكى وهى فى الحقيقة تؤدى إلى وظائف مختلفة للبقاء فى الوجود.

وكمثل يستطيع المرء أن يذكر "التقشف الدنيوى - الداخلى " مع وظيفة النشاط القوى الناجح فى العالم والذى يقدح زناده الحل الخاص باللاهوت الإصلاحى، كما أوضحه ماكس ويبر. وهكذا فإن الماهية والوظيفة يمضيان يدا بيد.

18.3.2 الماهية الدينية كتسام

فكرة الخالق المتعالى والحر الذى يتجاوز العالم تنتمى إلى صميم ماهية العقيدة اليهودية والمسيحية معا. هذا الإيمان الدينى الذى يتأسس على التفسيرات العديدة لتفاعله مع شعبه المختار، له معا تأثير مخيف وتأثير تحريرى. سوف أركز على التأثير الأخير. تأثير أو وظيفة التحرير هو الدفع للوراء بتأليه الملامح الدنيوية التى تنادى بعبادة دينية تماثل ما فى التدين الوثنى. كمثل نجد فى أساطير كثيرة مثل ما فى الدين المصرى أو أسطورة الخلق البابلية Enuma Elish أن الكواكب، والشمس بوجه خاص، ينظر إليها كآلهة يجب عبادتها. الطبيعة ككل فى هذه الأديان تُفهم على أنها إلهية وتستحق التبجيل الدينى. وبالتالى فإنها مما لايمكن أن يصل إليه التحكم البشرى إلا بواسطة السحر فى بعض الحالات. الدفع وراء بهذا التأليه للطبيعة يمهد الطريق لتحكم عقلانى فى الطبيعة هو فى الحقيقة "إخضاع الأرض، Dominium terrae" الذى يدفع إليه الكتاب المقدس كنظام إلهى من رب متسام (التكوين 1، 26-28). نزع الألوهية عن الطبيعة يجعل الطبيعة مما يمكن التوصل إليه عقليا حسب النظام - الذى يمنحه لها خالقها - والذى سمى فيما بعد بأنه قوانين الطبيعة. الوظيفة الإيجابية لهذا الإنجاز الدينى من أجل البقاء فى الوجود وظيفة واضحة فى التقاليد الغربية التى بُنيت على هذا الأساس - وكثيرا ما يكون ذلك على حساب الأديان التى لم تتبع هذا المسار وأصبحت منقرضة. مرة أخرى نرى هنا التفاعل بين الماهية والوظيفة.

18.3.3 الماهية الدينية كخبرة دينية

تتنوع الخبرات الدينية تنوعا مربكا ولايمكن تصنيفها ببساطة. ويتراوح ذلك بدءا من التمجيد الصوفى. ووصولا إلى خبرة النعمة الإلهية، أو التوبة، أو عدم التسامح والتعصب المؤسس على أن يكون المرء هو الوحيد فقط الذى يمتلك الحقيقة. على أن أحد الملامح المشتركة هى الكفاح من أجل الخلاص، أيا ما يكون معنى ذلك فى تراث دينى معين. هذا الكفاح من أجل الخلاص يمكن أن يكون له توجه لعالم آخر بالكامل،

مثل ما فى الغنوصية فى أشكالها المتنوعة سواء القديمة أو المتكررة العـودة. مـن الواضـح أن هذا التوجه غير الدنيوى مع الارتباط بالإبخاس الدينى بقيمة الشئون الدنيوية أمر لا يرجح أن يكون له تأثير إيجابى فى التغلب على مشاكل الحياة. الحقيقة أن الغنوصية مع هذه الماهية الدينية العميقة لم تنشئ أى وظائف للبقاء فى الوجود، وذلك ببسـاطة لأن البقاء فى الوجود فى هذه الدنيا نفسها كان ينظر إليه بالفعل على أنـه أمـر لاجـدارة لـه دينيا. هذا هو السبب فى أن الغنوصـية لم تبـق موجـودة كـدين. مـرة أخـرى نـرى هنـا ارتباطا بين ماهية الدين ووظيفته. فى هذه الحالة توجد ماهية دينية عميقـة مجتمعـة مع الغياب الكامل لأى مما يفيد البقاء.

هذا النمـوذج بـأن يُفهـم الـدين دائمـا كجمـع بـين ماهيتـه ووظيفتـه، أو اخـتلال وظيفته، يبدو انه النموذج الأكثر ملاءمة لتصـنيف التنـوع الهائـل فى الظـواهر الدينيـة، ويؤدى بالتالى إلى تجنب العيوب النظرية لمقاربة تكون فقـط وظيفيـة. كـما أنـه يفـتح آفاقا جديدة للأبحاث الإمبريقية حول طريقة تعيين العلاقة بين الماهية والوظيفـة فـيما يتعلق بوظيفة دين معيّن أو خلل وظيفته.

―――

مراجع الفصل الثامن عشر

Achtner W (2007) Religion und Evolution. In: Achtner W, Böckel H (eds) Glauben-Denken-Handeln, Giessener Hochschulgespräche und Hochschulpredigten der ESG, Bd XII. Giessen

Aristotle (1978) De motu animalium. In: Nussbaum M C (ed) Princeton University Press, Princeton

Aristotle (1942) Generations of Animals. In: Peck A L (ed) William Heinemann, London

Aristotle (1933) Metaphysics, book I-IX. In: Tredennick H (ed) Harvard University Press, Harvard

Aristotle (1929) Physics, books I-IV. In: Wickstead P H, Cornford FM (eds) G. P. Putnam, New York

Bachofen J J (1861) Das Mutterrecht: Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Von Krais & Hoffmann, Stuttgart

Bellah R N (1970) Religious Evolution. In: Bellah R N (ed) Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World. Harper, New York

Benson H (1984) Beyond the Relaxation Response: How to Harness the Healing Power of your Personal Beliefs. Berkley Books, New York

Blume M (2007) Freiheit, Religion und demographische Entwicklung. http://www.blume-religionswissenschaft.de/pdf/HayekPotsdam0607.pdf . Accessed 17 Juli 2008

Boyer P (2004) Und Mensch schuf Gott. Klett-Cotta, Stuttgart

Breitenbach A (2002) Wer christlich lebt lebt gesund: medizinische und physiologische Argumentation im "Paidagogos" des Klemens von Alexandrien. In: Jahrbuch für Antike und Christentum 45:24–49

Bury J B (1955) The Idea of Progress. Dover Publications, New York

Campbell D T (1966) On the conflicts between Biological and Social Evolution and Between Psychology and Moral Tradition. In: Zygon Journal of religion and science I 11:167–207

Darwin C (2002) Die Abstammung des Menschen, 5th edn. Kröner, Stuttgart

Darwin C (1985) The Origin of Species. Penguin Books, London

Darwin C (1981) The Descent of Man and Selection in Relation to Sex. Princeton University Press, Chichester

Darwinproject (1869–70, 1875–76) Correspondence Jäger-Darwin (Nr 6885, 1869; Nr. 7111, 1870; Nr. 9839, 1875; Nr. 10651, 1876). http://www.darwinproject.ac.uk/darwinletters namedefs/namedef-2514.html. Accessed 17 Juli 2008

Dilthey W (1910) Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Reimers, Berlin

Döbert R (1973) Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutesysteme. Suhrkamp, Frankfurt

Dourley J P (2002) Carl Jung on the religious function of the psyche: theological implications. In: Theoforum 33:391–412

Dux G (1982) Die Logik der Weltbilder: Sinnstrukturen im Wandel der Geschichte. Suhrkamp, Frankfurt

Fabricatore A N, Handal P J, Rubio D M, Gilner F H (2004) Stress, religion, and Mental Health: Religious Coping in Mediating and Moderating Roles. In: The international journal for the psychology of religion 14(2):91–108

Grom B (1997) Macht Religion krank? In: Rübelmann M (ed), Psychologie Heute. Julius Beltz GmbH & Co KG, Weinheim

Grossarth-Maticek R (2003) Selbstregulation Autonomie und Gesundheit: Krankheitsfaktoren und Gesundheitsressourcen im sozio-psycho-biologischen System. De Gruyter-Verlag, Berlin

Hamilton M B (1995) The sociology of religion: Theoretical and comparative perspectives. Routledge, New York

Hegel G W F (2000) Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 4th edn. Bd I Bd II. Suhrkamp, Frankfurt

Huyssteen W V (2006) Alone in the World? Human Uniqueness in Science and Theology (Gifford Lectures). William B Eerdmans, Grand Rapids MI/Cambridge UK

Jäger G (1869) Die Darwin'sche Theorie und ihre Stellung zu Moral und Religion. J. Hoffmann, Stuttgart

Koenig H (2001) The Healing Power of Faith: Science Explores Medicine's Last Great Frontier. Simon and Schuster, New York

Malinowski B (1983) Magie, Wissenschaft und Religion und andere Schriften. Fischer-Taschenbuch, Frankfurt

Martineau H (1853) The Positive Philosophy of Auguste Comte, 1st edn. Chapman, London

Piron H (2003) Meditation und ihre Bedeutung für die seelische Gesundheit. BIS-Verlag, Oldenburg

Ritter W H, Wolf B (2005) (eds) Heilung – Energie – Geist: Heilung zwischen Wissenschaft, Religion und Geschäft. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen

Schleiermacher D F E (1967) Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 6th edn. Vandenhenhoeck & Ruprecht, Göttingen

Schmid R (1876) Die Darwin'schen Theorien und ihre Stellung zur Philosophie Religion und Moral. Julius Hoffmann, K. Thienemanns, Stuttgart

Sosis R, Bressler E R (2003) Cooperation and Commune Longevity: A Test of a Costly Signaling Theory of Religion. Cross-Cultural Research 37(2):211–239

Strauß D F (1895) Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis, 12th edn. Kröner, Bonn

Teilhard de Chardin P (1959) Der Mensch im Kosmos. Beck, München

Theißen G (1984) Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht. Kaiser, München

Troeltsch E (1912) Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, 2nd edn. Mohr, Tübingen

Turner V W (1967) The Forest of Symbols Aspects of Ndembu Ritual. Cornell University Press, Ithaca/London

Vaas R (2007) Warum Glaube nützt. bild der wissenschaft 2:32–49

Voland E, Söling C (2004) Gottesglaube aus Instinkten. Die biologische Evolution der Religiosität. In: Achtner W, Böckel H (eds) Giessener Hochschulgespräche & Hochschulpredigten der ESG, Notwendige Fundamente – gefährlicher Fundamentalismus, Bd. V. Druckwerkstatt, Giessen

Wilson D S (2002) Darwin's Cathedral: Evolution Religion and the Nature of Society. University of Chicago Press, Chicago

Wilson E O (1979) On Human Nature, 3rd edn. Harvard University Press, Boston

Wunn I (2002) Die Evolution der Religionen. http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=974383996&dok_var=d1&dok_ext=pdf&filename=974383996.pdf. Accessed 17 Juli 2008

الفصل التاسع عشر

وجهات نظر تطورية عن الدين - ما يمكنها، ومالا يمكنها أن تفسره (حتى الآن)*

دتليف فيتشنهاور

ملخص : يناقش في هذا الفصل أن النظريات التطورية للدين تحوي الكثير من الأفكار اللامعة والخلابة، إلا أنه لايوجد حاليا نظرية رئيسية عليا تستطيع تفسير كل جوانب الدين، أو على الأقل أكثرها أهمية. يُوصف في هذا الفصل أى الخطوط المختلفة من البحث هى التى يجب ان تجتمع في هذه النظرية. بالإضافة لذلك هناك عدد من الفروض التى نوقشت نقديا وهى أن (أ) الدين يمكن تفسيره بانتخاب المجموعة، و(ب) نزعة التدين تكيفية لأن لها علاقة بالخصوبة، و(ج) التدين باهظ التكلفة.

* D. Fetchenhauer (☒)
Department of Economic and Social Psychology. University of Cologne.
Herbert-Lewin-StraBe 2, 50931 Cologne, Germany
e-mail: detlef.fetchenhauer@uni-koeln.de
E.Voland, W. Schiefenhovel (eds.), *The Biological Evolution of Religious Mind And Behavior*, The Frontiers Collection, DOI 10.1007/978-3-642-00128-4_19.

بالإضافة لذلك، بناء على حقيقة أن الأفكار الدينية تنتشر بواسطة أفراد من البشر يقنعون أفراد بشر آخرين بأوهامهم الدينية، فإنه ينشأ السؤال عن كيف نفسر السبب فى أن البشر يمكن استغلالهم بواسطة أفراد آخرين ليؤمنوا بكيانات لا وجود لها.

19،1 مقدمة

جاهد الباحثون فى الفصول السبعة عشر السابقة لتفسير ظاهرة الدين من منظور تطورى. أتى مؤلفو الكتاب من أفرع معرفة كثيرة مختلفة : الأنثروبولوجيا، والبيولوجيا التطورية، والإثولوجيا، والطب، والفلسفة، والسيكولوجيا، بل حتى اللاهوت أيضا. يوحّد بين هؤلاء الباحثين محاولة التوفيق بين نظرية داروين للتطور ووجود الدين كثقافة عامة.

بعد أن قرأت كل الفصول السبعة عشر، أعجبتنى الأفكار الكثيرة العظيمة والرائعة التى اكتشفها هؤلاء الباحثين (ومؤلفون آخرون فى هذا المجال). مع ذلك لازلت أحاج بأن هذه الأفكار كلها لا تشكل بعد نظرية متماسكة يمكن اعتبارها تفسيرا كافيا للسبب فى وجود الدين وكيف يمكن أن يتطور.

فى الفصل الحالى لن أحاول إعطاء إجابة أخرى عن الأسئلة التى تعامل معها زملائى فى الفصول السابقة من هذا الكتاب. بدلا من ذلك سأحاول (أ) إضفاء نظام منهجى على هذا المجال، و (ب) أن أناقش نقديا بعض الأفكار والافتراضات التى استخدمت هنا، و(ج) أن أسأل عددا من الأسئلة ينبغى تناولها فى الأبحاث فى المستقبل.

قبل أن أفعل ذلك ربما يكون مما يفيد ذكر بعض التوضيحات المنطقية للعلاقة بين النظرية التطورية والدين.

19،1،1 هل من الممكن أن يكون علم للدين لا أدريا ؟

يحاج بعض المؤلفين فى هذا الكتاب، وآخرون كثيرون فى هذا المجال بأن النظرية التطورية ينبغى أن تكون لا أدرية (أى أنها ينبغى ألا تذكر أى إفادة عما إذا كان الرب يوجد بالفعل، أو لا يوجد). على أنى سوف أحاج أن هذا الموقف يصعب الحفاظ عليه وذلك لسببين على الأقل.

أولا، تحاول النظرية التطورية أن تفسر سلوك البشر (وكذلك سلوك كل الحيوانات الأخرى) بالرجوع إلى أسباب مادية. على عكس ذلك، كل الأديان التى أعرفها والتى أستطيع التفكير فيها تتبع، على الأقل ضمنيا، مفهوما ثنائيا للعالم نجد فيه أن السلوك

البشرى والظواهر الطبيعية لايقتصر أمرهما على أن لهما بالفعل أسبابا مادية، ولكنهما أيضا يتحددان بإرادة واحد أو أكثر من الكائنات العديدة فوق الطبيعية التى لا تتقيد بقوانين الطبيعة والفيزياء. بالإضافة لذلك، تفترض معظم الأديان مسبقا أن البشر لديهم بالفعل روح خالدة يجب تمييزها عن جسدهم المادى. لست بالذى يعرف طريقة لدمج وجود هذا "الشبح فى الماكينة" فى منظور داروينى.

ثانيا، والأكثر أهمية، عندما يرفض المرء اتخاذ قرار عن وجود الرب أو عدم وجوده، يكون عليه عندها أن ينشئ نظريتين بديلتين عن السبب فى أن البشر يؤمنون بالرب، بمعنى إنشاء نظرية عن حالة وجود الرب بالفعل وإنشاء نظرية أخرى عن حالة عدم وجود الرب.

إذا كان الرب لا وجود له، يكون السؤال هو عن السبب فى أن الناس فى العالم كله وفى كل الأزمنة التى لدينا أدلة عليها ينزعون إلى الإيمان بكيانات هى من وجهة النظر العقلانية وهمية.

إذا كان الرب موجودا يكون إيماننا بالرب مجرد إدراك مشروع لكيان موجود. وعندها فقد يظل باقيا السؤال عن السبب فى أن أفراد البشر المختلفين فى الأديان المختلفة يدركون الرب على هذا النحو البالغ فى الاختلاف. إلا أن السؤال الموجود فى الأساس من هذا الكتاب كله سوف يجاب عنه بسهولة : البشر يؤمنون بالرب لأن الرب يريدهم أن يفعلوا ذلك.

سوف احاج مفترضا أن الرب وهم، ذلك أن هذا المنظور فيه اقتصاد أكبر كثيرا فى التعبير؛ كما أنه يتسق بدرجة أكبر كثيرا مع كل ما نعرفه من البيولوجيا التطورية والعلوم الطبيعية عموما.

19.1.2 إستمرار وجود التدين - هل هو علامة على حقيقته ؟

فيما يضاد هذا الاستنتاج يحاج أحيانا بأن استمرار وجود التدين يمكن اعتباره كعلامة على حقيقته. هذه محاجة غريبة، لأن حقيقة العقيدة المعينة لا تعتمد على عدد الأفراد الذين يشاركون أو لا يشاركون فيها. مثال ذلك، أن اغلبية الناس فى الولايات المتحدة مازالوا يرفضون نظرية داروين للتطور كتفسير لأصل الأنواع المختلفة، ومع ذلك فإن البيولوجيين لا يأخذون هذا على أن فيه مفتاح يشير بإعادة النظر فى الأسس النظرية لفرعهم المعرفى.

على المرء بمستوى عام جدا أن يميز منطقيا بين حقيقة فرض معين ووظيفته حيث أن التمسك بافتراض زائف قد يكون أمرا وظيفيا بدرجة عالية لأسباب عديدة.

كمثل لذلك بينت السيكولوجيا الاجتماعية أن الإنسان يميل إلى "الإيمان بعالم عادل " (ليرنر 1980). يظن معظم الناس أنهم هم والآخرين "ينالون ما يستحقون ويستحقون ما ينالون". هذا الوهم وظيفى بدرجة عالية فى أنه على علاقة إيجابية بالرضا بالحياة ويساعد الناس على التعامل مع أحداث الحياة غير المواتية (دالبرت 2001؛ فاتشنهاور وآخرون 2005). إلا أن هذه الوظيفة ليست بأى حال علامة على أن العالم حقا موضع للعدل والإنصاف (يؤسفنى أن أخبر القارئ بهذه المعلومة إذا كان يظن بغير ذلك حتى الآن). عينت السيكولوجيا - الإجتماعية عددا هائلا من هذه "الأوهام الإيجابية" (تايلور 1989).

هكذا فقد يكون الحال بالفعل أنه على الأقل بالنسبة لكثيرين من البشر تكون الحياة أسهل مع وهم وجود الرب. إلا أنه من وجهة النظر العلمية ينبغى علينا ان نميز بوضوح بين ما يجب أن يكون وما هو كائن. كما كتب برتراند راسل ذات مرة عن أفلاطون، وتصميمه على البرهنة على ان العالم يتلاءم مع أحلامنا وآمالنا فقال أن هذا "خيانة للحقيقة"، وفيه أسوأ خطايا الفلاسفة (راسل 1961 ص 156).

19.3.2 هل هناك نهضة للدين

بصرف النظر عما يحكم به عن الرب، كثيرا ما يُزعم أننا نشهد "نهضة للدين" (إدخال هذا المصطلح المسحى بالطباعة أدى إلى ظهوره بما يزيد عن 6000 موقع على جوجل). كثيرا ما يقال عن البشر فى المجتمعات العلمانية الغربية أنهم يعثرون على طريقهم للدين بالعودة وراء، وذلك لأن العلم والعقلانية لايستطيع أى منهما أن يخبر الناس بما يفعلونه وبالطريقة للعثور على معنى فى حياتهم.

هذا الزعم هو على النقيض تماما من التفكير الكلاسيكى فى نظريات العلمنة على طريقة دوركايم و ويبر الذين أدلوا بحججهم بالفعل منذ 100 سنة مضت، عن أن الدين فى المجتمعات الحديثة سوف يفقد المزيد والمزيد من وظائفه، ومن المحتم أنه سينقرض فى النهاية.

من الواضح أن هذا لم يحدث. ومع ذلك فمن المهم أن نلاحظ أن التدين فى المجتمعات الحديثة قد انحدر حاله حقا فى عقود السنين الأخيرة، ومازال ينحدر إلى الآن

(نوريس وإنجلهارت 2004). استخدم نوريس وإنجلهارت بيانات من هيئة "خدمات قيم العالم " تغطى عددا يقرب من 80 بلدا وعشرات الآلاف من المساهمين (نوريس وإنجلهارت 2004)، وبيّنا أن درجة التدين فى بلد معين تعتمد بشدة على مستوى تناميها الاقتصادى: وكمثل، نجد فى المجتمعات الزراعية أن ما يقرب من نصف كل المواطنين يشاركون فى قداس دينى مرة واحدة على الأقل فى كل أسبوع. فى المجتمعات ما بعد الصناعية يفعل ذلك ما يقرب فقط من 20% من كل المواطنين. تصدق هذه العلاقة فى التحاليل المقطعية وكذلك أيضا فى التحاليل الطولية. تنحدر بشدة رغبة البشر فى العثور على الخلاص عن طريق الرب عندما يحدث أن تغطّى معظم مخاطر الحياة بدخل الفرد أو بواسطة دولة الرفاه.

أفلا ينبغى أن يكون فى هذه الحقيقة ما ينور معلوماتيا نظريات الدين ؟ لسوء الحظ أنه لا يوجد مؤلف واحد فى هذا الكتاب (ولا أى من المؤلفين الذين قرأت لهم قراءة واسعة فى هذا المجال) قد ذكر بأى حال هذه الحقيقة ولا حتى أدخلها فى تنظيره. ومع ذلك سأحاجج بأن النظرية المتماسكة عن الدين ينبغى ألا يقتصر أمرها على أن تتمكن فقط من تفسير السبب فى أن عددا كبيرا هكذا من البشر يؤمنون بالرب، وإنما ينبغى أيضا أن تتمكن من تفسير السبب فى أنهم لايفعلون ذلك فى ظروف معينة.

19.2 البنية المجتمعية وتطور الدين

البشر فى زماننا يستخدمون مخ العصر الحجرى فى طريقة مقاربتهم لبيئتهم الاجتماعية والفيزيقية. هذا إفتراض أساسى عند البيولوجيين التطوريين والسيكولوجيين التطوريين. لما كنت أنا نفسى سيكولوجى تطورى فإنى لن اشك فى صدق هذا الإفتراض. الذهن البشرى ليس "بالصفحة البيضاء" الأمر الذى لايزال ينحو إلى افتراضه الكثيرين من علماء الاجتماع (بيكر 2002).

على أن الكثيرين من المنظرين التطوريين ينحون إلى تجاهل أن البيئة الاجتماعية والفيزيقية للبشر الحاليين تختلف بشدة عما كانت تبدو عليه منذ 100000 سنة.

هناك حرفيا آلاف من الدراسات الإمبريقية تبين أن سلوك الشخص المعيّن فى البيئة المعينة يتحدد معا بواسطة كل من الشخص المحدد والبيئة المحددة اللذين يكون على هذا الشخص التعامل معهما. وهكذا، فعلى الرغم من أن العقل البشرى قد تطور فى أزمنة كان أسلافنا يعيشون فيها كصيادين وجامعى ثمار، إلا أننا يجب ألا نتجاهل

حقيقة أنه يحدث الآن إلى حد بعيد أن معظم البشر يعيشون بالفعل فى مجتمعات أكبر كثيرا وأكثر تركبا بكثير.

فيما يتعلق بالدين فإن حجم المجتمع وتركبه يؤثران بالفعل فى متغايرين مهمين: (أ) التمايز الوظيفى بأحد المجتمعات و (ب) تجانس نظم الإيمان الدينى.

يمكن وصف مستوى التمايز الوظيفى لمجتمعات الصيد وجمع الثمار بأنه مستوى منخفض إلى حد ما. فيما عدا التمايز بين الذكور والإناث، نجد أساسا أن كل الأعضاء (البالغين) لديهم بالفعل الوضع الاجتماعى التقليدى نفسه. المهم هنا بالنسبة لموضوعنا أنه : لا يوجد رسميا قادة دينيون ولا خبراء دينيون (كالشامان مثلا) ولا الذين يتخصصون فى الإعتماد على خبرتهم كوسيلة لاكتساب دخلهم.

على النقيض من ذلك، عندما تصبح المجتمعات أكثر تركبا فإنها تصبح أكثر تراتبا فى طبقات وأكثر تمايزا. يترتب على ذلك أن المجتمعات المركبة تعرف وجود الخبراء الدينيين الذين يدفع لهم أجرهم سائر المجتمع من أجل خدماتهم الدينية (كمثل، يحدث للكهنة فى المجتمعات الحديثة أن تدفع لهم أبرشيتهم أجرا عن الوعظ وإجراء الاحتفاليات الدينية كحفلات الزفاف والجنازات). فيما يتجاوز هذا التخصص الأفقى تعرف المجتمعات المركبة أوجه اختلاف أكثر كثيرا بالنسبة للوضع الاجتماعى لأعضائها. بعض الأفراد لديهم سلطة أقوى كثيرا من الآخرين. يترتب على ذلك أن الخبراء الدينيين يكون لديهم بواعث (داروينية) من أجل أن يهدفوا إلى وضع إجتماعى رسمى مرتفع ولاستغلال الأعضاء الآخرين فى مجتمعهم. إحدى إمكانات فعل ذلك هى إضفاء الشرعية على الوضع الاجتماعى الخاص بالشخص نفسه بواسطة المراسيم المزعومة التى تصدر عن الكائنات فوق الطبيعية. كمثل لذلك تؤسس الكنيسة الكاثوليكية سلطتها فى جزء منها على كلمة يسوع "أنت بطرس، وعلى هذه الصخرة أَبنى كنيستى" (متى 18:16).

يترتب على ذلك أن ينشأ السؤال عن السبب فى أن الناس يرغبون طوعا فى اتباع هذه القيادة الدينية. فى القسم 19،6،1 سوف أشير إلى هذه القضية والسبب فى أنها مهمة لفهم الدين.

هناك تمييز آخر مهم بين مجتمعات الصيد وجمع الثمار والمجتمعات الأكثر تركبا وهو يشير إلى حقيقة أن المجتمعات المركبة تعرف قدرا أكبر كثيرا من التغاير وعدم التجانس دينيا. فى معظم مجتمعات الصيد وجمع الثمار يؤمن معظم الأعضاء بالمعتقدات الدينية نفسها. وبالتالى، تصبح هذه المعتقدات مايصفه السيكولوجيون الإجتماعيون بأنه "حقائق

واضحة بذاتها، truisms " (أى انها أجزاء من نظام إيمان لايشك فيها بأى حال). فى تناقض مع ذلك يختلف الأعضاء فى المجتمعات الأكثر تركبا حول من الذى يؤمنون به من بين الكائنات فوق الطبيعة (أو أنهم فيما يحتمل ربما لايعتقدون بأى آلهة مطلقا). وجود نظم إيمان أخرى هكذا قد يهدد مصداقية الدين الخاص بالمرء نفسه (تايلور 2007). بالإضافة لذلك، فإن هذا يضع الأديان فى نظام من تنافس متبادل.

سوف أشير فى الأقسام 19،5 و 19،7 إلى هذه القضية والسبب فى أنها مهمة فى فهم الدين.

19،3 المقاربات الممكنة للدين من منظور تطورى

قد يبدو لأول وهلة ان النظرية التطورية لاتتناسب جيدا مع تفسير ظاهرة التدين. كيف يمكن بأى حال أن يتطور وهم عن شئ غير موجود ؟ مجرد وجود الدين يبدو كشذوذ بالنسبة للنظرية التطورية، وذلك لأن الإبستمولوجيين التطوريين قد حاجوا بأن البشر (والحيوانات الأخرى) ينحون إلى إدراك بيئتهم بطريقة صحيحة منطقيا، ذلك أن الإدراك الصحيح للعالم يساعد غالبا الكائنات الحية على الإنطلاق فى بيئتها الاجتماعية والفيزيقية. وهكذا فإن الكائنات الحية ينبغى ألا تدرك نظاميا الكيانات التى لا وجود لها، وذلك لأنه ينبغى أن توجد ضغوط انتخابية قوية لعدم الوقوع كفريسة لهذه الأوهام (كما مثلا بالاعتقاد بأن المرء لديه سلاح غير مرئى لكسب كل صراع مع حيوان متوحش).

قد يكون هذا أحد الأسباب فى أن المنظرين التطوريين ظلوا لبعض زمن له قدره يكافحون الدين بشأن طريقة تفسير العالم، ولكنهم لم يحاولوا تفسير السبب فى وجود الدين.

فى نهاية سبعينيات القرن العشرين أعلن إ. أو. ويلسون أن الدين ينبغى أن يكون أحد مواضيع البيولوجيا التطورية (أو البيولوجيا - الاجتماعية، كما فى تعبيره عنها) وأنه يجب تفسيره على أنه "ظاهرة مادية بالكامل" (ويلسون 1978، ص 19). وهو يحاج بأنه ما إن يتم إنجاز هذا الهدف فإن اللاهوت "لايرجح بالنسبة له أن يبقى موجودا كفرع مستقل من فروع المعرفة الثقافية "، (ويلسون 1978، ص 192).

منذ ذلك الوقت، حاول المنظرون التطوريون تفسير الدين بأنواع كثيرة من الطرائق المختلفة. الآن، بعد مرور 30 سنة فقط، لايوجد أى نقص فى الكم فى النظريات التطورية حول طريقة تفسير الدين.

على أنى أود أن أحاج بان هذه الغزارة فى النظريات فيها ما يدعو نوعا للقلق لأن الصلة المنطقية بين هذه النظريات كثيرا ما تكون غير واضحة (هل هى مثلا تتناقض أو تتكامل إحداها مع الأخرى ؟) بالإضافة لذلك، باعتبار ما يوجد من نظريات وأفكار كثيرة يكون من الصعب أن نعرف لأى درجة يتم تأكيدها إمبريقيا. بل كثيرا ما يكون حتى من غير الواضح أى الفروض الخاصة والقابلة للتفنيد هى التى يمكن استقاؤها من بينها.

19.3.1 التمييز المهم بين التطور، والوظائف المستمدة للتدين

بصفة عامة، معظم النظريات تأخذ ظاهرة الدين كأمر مسلم به ثم تحلل بعدها الوظائف التكيفية الممكنة للدين. وكمثل، فإن نظرية ويلسون عن انتخاب المجموعة لاتحاول أن تفسر السبب فى أن الناس متدينون فى المقام الأول، ولكنها تفترض فحسب أنهم كذلك وتحاج بأن هذه النزعة للإيمان بكائنات فوق طبيعية هى على مستوى المجموعة نزعة وظيفية. نجد على نحو مماثل أن الباحثين فى مجال نظرية معالجة الإرهاب يحاجون بأن الإيمان الدينى قد يساعد الناس فى التعامل مع بروز احتمال موتهم هم أنفسهم. إلا أن نظرية معالجة الإرهاب تكاد تكون صامتة بشأن الطريقة التى يتمكن بها البشر من خداع عقلهم بالإيمان بحياة أخرى، مما يساعدهم للتعامل مع قلقهم من الموت.

الأمر وكأن السيكولوجيا التطورية ستحاج بأن اللغة قد تطورت لأن التواصل باللغة أسهل مما لو بغيرها. حتى لو كانت المقدمات المنطقية تنادى بأن التواصل يسهل بواسطة اللغة فإن هذا لا يفسر مطلقا كيف يمكن للغة بأى حال أن "تتطور" من وضع لا يكون فيه لدى البشر أى لغة (بنكر 1994).

معظم النظريات التى تتعامل بالفعل مع تطور التدين تأتى من مجال الأنثروبولوجيا المعرفية والسيكولوجيا المعرفية وتعتبر أساسا أن التدين نتاج ثانوى وإلا فأنه يكون بغير ذلك وحدات تكوين للمعرفة التكيفية (أنظر ريتشرت فى هذا الكتاب؛ أتران 2002؛ باريت 2004؛ بوير 2001).

على الرغم من أن بعض الأبحاث الحالية لهؤلاء العلماء تعد تخمينية (كما هو الحال فى الكثير من الأبحاث عن تطور اللغة) إلا أنه يبدو لى أن محاولاتهم هى الواعدة بأكثر فى هذا المجال.

بالإضافة لذلك، استثارت هذه النظريات عددا هائلا من الدراسات الإمبريقية فى السنوات الأخيرة تم تنفيذها فى ظروف تجريبية محكومة وافتراضات مختبرة قابلة

للتفنيد. هكذا تتميز هذه المحاولات عن غيرها من المحاولات لتفسير التدين التى كثيرا ما تعتمد إلى حد كبير على أدلة تعد من قبيل الحكايات.

أود أن أحاج بأن أحد مهام المستقبل المهمة للباحثين فى الدين ستكون بدمج وتكامل التحاليل المعرفية "للتدين" مع الدراسات التاريخية، والأنثروبولوجية والاجتماعية "للأديان" المختلفة فى البلاد المختلفة وتحت الظروف المختلفة مجتمعيا، وتاريخيا، وماديا.

19،3،2 المنظورات التطورية الممكنة عن الدين

يوجد نظريا عدد من البدائل بشأن الطريقة التى يمكن بها تفسير الدين من منظور تطورى : الدين إما أن يكون (1) تكيفيا، أو (2) منتجا ثانويا، أو(3) خللا وظيفيا (فيليبس 2006).

قد يبدو من السخف اعتبار أن التدين خلل وظيفى : ما السبب فى أنه أمكن تطوره لو كان يخفض من الصلاحية الشاملة للمؤمنين بالدين ؟ إلا أن هناك سلوكيات كثيرة فى البشر المحدثين ربما كانت ستكون تكيفية فى الأزمنة الاقدم، ولكنها مسيئة للتكيف فى الظروف الحالية (على الأقل فى المجتمعات الغربية). ابرز مثل لذلك هو تفضيل البشر للطعام الغنى بالحلو والدهن. وهو طعام كان يفيد فى تعاطى أكبر قدر ممكن من السعرات فى ظروف ندرة الموارد، ولكنه يؤدى الآن للسمنة وغيرها من المشاكل الصحية.

هناك فى البيولوجيا التطورية والسيكولوجيا التطورية نموذجان أساسيان (باراديم) من نوع النظرية عن النظرية (meta-theoretical)- كثيرا ما يختفيا وراء السطح – ولهما علاقة كبيرة بتفسير الدين؛ وهما مفهوم "تعظيم الصلاحية" إزاء مفهوم "تنفيذ التكيف" (توبى وكوزميدس 1992؛ دالى وويلسون 1999، سميث وآخرون 2000).

نجد من ناحية أن الباحثين فى تراث نظريات تعظيم الصلاحية يحاجون بأن الكائنات الحية من كل الأنواع، بما فيها البشر، وبما فيها البشر فى المجتمعات الحديثة، تسلك بطريقة جُعلت ملائمة لتعظيم صلاحيتهم الشاملة على المدى الطويل. ومن الناحية الأخرى، فإن الباحثين الذين يعتبرون أن البشر مجرد منفذين للتكيف يحاجون بأن السلوك البشرى حاليا محكوم بعدد من وحدات التكوين المعرفية التى تطورت فى بيئة من التكيف التطورى، إلا أن السلوكيات الناتجة ربما لا تكون تكيفية فى الظروف الحالية.

عند قراءة فصول هذا الكتاب، بل أيضا عند قراءة الأدبيات بعامة عن الدين والتطور، لانكاد نجد ذكرا لهذا التمييز، بل هو لا يوضع حتى فى الحسبان. على العكس من ذلك يأخذ معظم باحثى الدين أمر تكيف الدين على أنه نقطة البداية لديهم، وليس غير أقلية منهم تعتبر أن الدين نتاج ثانوى، ولكن لا يكاد يوجد أى فرد يعتبر أن التدين ربما يخفض من الصلاحية الشاملة للشخص (على الأقل فى الظروف الحالية).

بصرف النظر عما إذا كان الدين يعتبر تكيفيا، أو نتاجا ثانويا، أو خللا وظيفيا فإنه يمكن تحليله على مستويات مختلفة :

1. مستوى المجموعة. كثيرا ما يحاج بأن الدين مفيد لوظيفة زيادة تماسك المجموعة ويجعل أعضاء المجموعة يضحون بمواردهم الخاصة فى سبيل الخير العام وبالتالى يزيدون من صلاحية المجموعة بالمقارنة بالمجموعات الأخرى المنافسة (أنظر قسم 19،4). على أنه يجب ملاحظة أن الدين قد يكون ببساطة نتاجا ثانويا لعوامل أخرى تحدد تماسك مجموعة معينة. مثال ذلك، أنه فى الكثير من المجتمعات الحديثة يعرّف أعضاء المجموعة أنفسهم بواسطة هوية إثنية معينة، قد تكون على نحو زائف على علاقة ارتباط بانتماء دينى معين (مثال ذلك، أن أحد مواطنى انجلترا قد يعيّن هويته مع بلده، ولكنه باعتباره ملحدا لن يعيّن هويته هو نفسه مع كنيسة انجلترا). بالإضافة لذلك قد يكون الأمر أنه على الأقل فى ظروف معينة تؤدى إحدى الديانات القوية إلى الإقلال من فرص مجموعة معينة فى التنافس مع مجموعة أخرى (لنأخذ لذلك مثلا من الأديان التى تحرم على أعضائها استخدام العنف أيا كانت الظروف).
2. مستوى المجموعات المتصارعة داخل مجتمع معين. يوجد فى الكثير من المجتمعات تقسيم للعمل بين "المحترفين" المتدينين والمؤمنين العاديين (أنظر أعلاه). كلما كان الحال هكذا يكون هناك على الأقل احتمالات للصراع بين المجموعتين حول الموارد المادية و/أو التكاثرية. مع التسليم بوجود هذه الصراعات يكون من الصالح الذاتى للمحترفين المتدينين أن يستغلوا باقى المجتمع الذى يعيشون فيه. إحدى الطرائف لجعل هذا الاستغلال مشروعا هى المحاجة بأن هناك قواعد ومعايير معينة تُعد مقدسة (أى أن الآلهة تأمر بأن يُفرض بالقوة الإلتزام بهذه المعايير). أحد أمثلة ذلك أن الذكور فى الإسلام يسمح لهم بأربع زوجات، ومحمد وحده هذا الذى سُمح له بثمان زوجات، هذه النظريات الدينية المتصارعة ظلت لزمن طويل مما يهتم به المفكرون

الاجتماعيون (مثل ماركس وفيورباخ)، ولكنها قد أهملت تماما بواسطة النظرية التطورية الحديثة. على العكس من ذلك فإن الكثيرين من المشايعين لنظرية انتخاب المجموعة يعتبرون أن المجتمعات الدينية "كائنات حية فائقة" يجبَر فيها القادة الدينيون على العمل من أجل خير مجتمعهم الديني (ويلسون 2003). فيما أخمنه، فإن معظم علماء السياسة سيعتبرون أن الافتراض المماثل بشأن سلوك الساسة (سواء في المجتمعات غير الديموقراطية أو الديمقراطية) يعد زعما ساذجا بما لايغتفر (أنظر أيضا قسم 19،2). من الواضح أن ما هو خير لمجموعة من المجتمع (مثل المحترفين الدينيين) قد يكون شرا لمجموعات أخرى من المجتمع (مثل المؤمنين العاديين).

3. المستوى الفردى. حاج الكثيرون من الباحثين بأن التدين تكيفى لأنه يمكن البشر من التعامل مع أحداث الحياة المناوئة، ويعطى لحياتهم حسا ومعنى، أو قد يساعدهم على التغلب على مشاكل التحكم فى الذات (بواسطة الخوف من عقاب الرب بسبب إمكان إساءة السلوك)، أو أنه قد يزيد من نجاحهم التكاثرى (هناك المزيد عن ذلك فيما يلى). يحاج بولر (2004) بأن نزعة التدين قد تساعد أيضا على بلوغ النجاح بلغة من الانتخاب الجنسى. على العكس من هذه المواقف، نجد أن معظم الباحثين فى مجال السيكولوجيا التطورية المعرفية (مثل آتان 2002؛ بوير 2001؛ باريت 2004) يحاجون بأن التدين يجب النظر إليه باعتباره مجرد نتاج ثانوى لأمور تكون فيما عدا ذلك وحدات تكوين معرفية تكيفية. مرة أخرى لانكاد نجد أحدا يتابع الإمكان النظرى بأن التدين - على الأقل فى ظروف مجتمعية معينة - قد يؤدى ببساطة إلى تخفيض صلاحية الفرد (مثال ذلك، ارتكاب هجمات انتحارية مدفوعة دينيا).

4. مستوى الميمات memes. بعض الباحثين (مثل دينيت 2007) يحاجون بأن نظم الإيمان الدينى ينبغى تحليلها من منظور ميمى. وحدة الانتخاب فى هذه الحالة لن تكون كائن حى فرد أو مجموعة من الأفراد، ولكنها ستكون نظم الإيمان الدينى نفسها أو أجزاء أو قطع من هذه النظم للإيمان. لدواعى المساحة المتاحة لن أنقب بتفصيل أكثر فى هذا المفهوم.

5. مستوى الجينات (الأنانية). سيكون من الممكن نظريا اعتبار الدين كنتاج لبعض جينات أنانية ستربح من تدين البشر. على أنى لا أدرى بوجود أى نظرية تتبع هذا الخط من الاستدلال.

لتلخيص ما سبق، فإن ظاهرة الدين يمكن تناولها من وجهات نظر كثيرة مختلفة. سأحاج بأن الفهم الكامل للدين يمكن الوصول إليه فحسب إذا أنشأنا نظريات قادرة على أن تدمج فى تكامل وجهات النظر المختلفة هذه إحداها مع الأخرى (فيليبس 2006) ولا نحاول أن نجيب بتعسف عن جانب واحد وحيد من الدين وتنحو إلى تجاهل معظم الجوانب الأخرى.

يحاج فييرمان (فى هذا الكتاب) بأن من الضرورى تقسيم الدين إلى قطع وأجزاء صغيرة ينبغى تحليلها منفصلة. هذا النوع من المقاربة لظاهرة مركبة قد يكون حقا ناجحا فى بعض الأحيان، ولكنه دائما يتضمن الخطر من أن الباحثين فى الأفرع الثانوية المختلفة لهذا المجال سيتخصصون فى موضوعات مهمة معينة ويتحولون بعدها إلى تجاهل الموضوعات الأخرى (أو حتى تشويهها). وكما قال إبراهام ماسلو ذات مرة، "بالنسبة لانسان ليس لديه إلا مطرقة، فإن كل ما يلقاه يبدو وكأنه مسمار".

ينبغى أن نتجنب هذا الفخ وأن نعى دائما أن الدين ظاهرة مركبة إلى حد كبير ينبغى بحثها بما هى عليه.

19.4 المغالطة الوظيفية لنظريات انتخاب – المجموعة

يحاج بعض الدارسين فى السنوات الأخيرة بأن تطور الدين يحتاج إلى أن يفسره بعض متغاير لنظرية إنتخاب – المجموعة (أنظر ويلسون 2002). منطق الاستدلال هنا أن الدين المشترك يعمل على زيادة استقرار المجموعات ويدفع أعضاء مجتمع معين (يكون مثلا قبيلة أو دولة لأمة حديثة) لأن يضحوا بمواردهم الخاصة من أجل الخير المشترك لمجموعتهم. وهكذا فإن المجموعات التى تتكون من أعضاء بالغى التدين ينبغى أن يكون مصيرها أفضل من المجموعات التى يفوتها صندوق أدوات هذا الطقم الإجتماعى.

لا أحد من مؤلفى هذا الكتاب يشير مباشرة إلى هذه المقاربة، ولكنى أحيانا أكون غير متأكد بشأن ما يكونه الوضع الذى سيتخذونه بالنسبة لهذه القضية.

من وجهة نظر تاريخية، فإن نهضة نظرية انتخاب المجموعة كوسيلة لتفسير تطور الإيثارية وكذلك تطور الدين قد وصلت إلى أن تكون أمرا ملحوظا للغاية. النقاش مع أفكار انتخاب – المجموعة فى البيولوجيا ظل لزمن طويل يشبه النقاش مع أفكار التحليل النفسى فى السيكولوجيا، بمعنى أنه علامة مربكة لشئ من طرز عتيق راح زمنه. منذ بعض سنوات كنت ألقى دروسا لمقرر عن تطور الإيثارية البشرية، وذلك فى قسم

البيولوجيا بجامعة جروننجن وكان هناك من أخبرنى بأننى ينبغى ألا أذكر حتى أى شئ عن انتخاب المجموعة. كان يُنظر إلى الفكرة على أنها بالغة السخف لدرجة أنها لاتستحق حتى تفنيدها.

من الواضح أن هذا قد تغير وظهرت بوضوح متغايرات لنظريات انتخاب - المجموعة فيما يتعلق معا بتطور الإيثارية وكذلك تطور التدين (ويلسون 2002).

هل كانت هذه النظريات على صواب طول الوقت ؟ من المثير للاهتمام أن أعتبار المجتمعات، أو تجمعات المجتمعات الأصغر، كوحدات وظيفية ظل هو البرنامج السائد فى الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع لعقود كثيرة من السنين منذ البحث الرائد لإميل دوركايم (1895). إلا أنه حدث فى الداخل من العلوم الاجتماعية أن نالت هذه النزعة الجموعية المنهجية نقدا خشنا على أنها "مغالطة وظيفية" وحاليا ينظر إليها غالبا على أن فيها خطأ ومغالطة.

كمثل لذلك، لايوجد أى عالم اقتصاد أو اجتماع يوافق على المزاعم بان المنظمات هى كائنات حية عليا وأن الموظفين يعملون لخير المؤسسة. على العكس من ذلك، يُنظر إلى الشركات كشبكة من علاقات تبادلية وأنها موجودة لأن أعضاءها يقدرون قيمة انتماءهم للمنظمة كأمر مفيد (بالمقارنة بكل البدائل الأخرى المتاحة فى متناول اليد).

هناك مفهوم بأن النزعة الفردية المنهجية هى من مكونات نظريات الاختيار العقلانى فى علم الاجتماع وفى كل ميدان الاقتصاديات، ويحاج فى هذا المفهوم بأنه عندما تفسر إحدى الظواهر بوظيفتها بالنسبة لمجموعة من الناس (سواء كانت هذه المجموعة إحدى المؤسسات أو أحد البلاد، أو طائفة دينية) فإن هذا لن يفسر سلوك أعضاء هذه المجموعة كأفراد. هذا مهم بوجه خاص عندما يحدث اختلاف بين أعضاء المجموعة المختلفين فيما يخصهم من مادتهم أو مصالحهم الذاتية الوراثية - الأمر الذى يحدث لهم إلى حد كبير فى معظم المجتمعات.

مما يلفت النظر أن البيولوجيين الذين يتمسكون بنظريات انتخاب المجموعة يتجاهلون باستمرار هذه الصراعات داخل المجموعة. بصفة عامة، معظم المؤلفين ينسون ببساطة الإقرار بأنه فى كل مجتمع أعضاء لديهم مصالح هى معا متداخلة ومتنافسة (سواء كان ذلك المجتمع أحد البلاد مثل الولايات المتحدة وما فيها من 300 مليون من السكان، أو كان مجتمعا من قبيلة من الصيادين وجامعى الثمار).

لايتضمن ذلك أن كل البشر يسلكون بأنانية طول الوقت، ولكنه يتضمن بالفعل أن البشر سيكونون تحت ضغط انتخابى من أجل ألا يسمحوا لأنفسهم بأن يُستغلوا من

أجل "خير المجموعة". يتجاهل د. س. ويلسون أن البشر لا يقتصر أمرهم على أن لديهم دافع للركوب المجانى (أى ألا يساهموا فى الخير العام)، بل أن ما يحدث أيضا هو أن من يكونوا فى السلطة يكون لـديهم دافـع لأن يجعلـوا الآخـرين يعملـون مـن أجلهـم (وأن يجعلوا ذلك يبدو كأنه عمل من أجل الخير العام).

هذا الجهل بالصراعات داخل المجموعة أمر لافت للنظـر أيضـا لأن البيولـوجيين فى السياقات الأخرى يكونون واعين جدا بأن الأفراد يكون لديهم مصالح متنافسة حتـى إن كانوا على علاقة وراثية وثيقة أحدهم بالآخر (أنظر مثلا نظرية صراعات الوالد - الذرية بواسطة تريفرز).

نظرية انتخاب المجموعة كثيرا ما تُذكر كتفسير للتدين، يتأكد بأدلة فردية (كثيرا ما تكون من قبيل الحكايات)، ولكنها لم يتم قط اختبارها إمبريقيا بأسلوب منهجى. الأسوأ من ذلك، أنه من غير الواضح تماما أى التنبـؤات الإمبريقيـة يمكـن اسـتقاؤها مـن هـذه النظرية. وكمثل، عند مقارنة المجتمعات الحديثـة أحـدها بـالآخر، هـل سـتكون هنـاك علاقة بين متوسط التدين لأعضائها ومؤشرات التماسك الإجتماعى ؟

عند إجراء تحليل من هذا النوع بالبيانات الآتية من هيئة "مسح - قـيم - العـالم" سنجد أنه لا توجد علاقة من هذا النوع. إذا كان هناك نزعة عامة، فإنها بدلا مـن ذلـك تتجه إلى الاتجاه المضاد. وكمثل، نجد من ناحية أن الولايات المتحـدة هـى واحـدة مـن بلاد ما بعد الصناعة الأكثر تدينا فى العالم وهى فى الوقت نفسه واحدة مـن الـبلاد ذات أعلى المعدلات فى الجريمة (فيما يعرض، فإن هاتين الحقيقتين قد ترجعان معا إلى إرتفاع مستوى عدم المساواة اجتماعيا فى الولايات المتحـدة). ومـن الناحيـة الأخـرى فـإن بـلاد اسكندنافيا هى من بين أكثر البلاد تمتعا بالسلام فى العالم - وهـى كـذلك مـن بـين أقـل البلاد تدينا (فيما يعرض فإن هاتين الحقيقتين قد ترجعان معا إلى ما فى هذه البلاد من إنخفاض فى مستوى عدم المساواة اجتماعيا).

هكذا فإنه على الأقل على مستوى أحد البلاد، يكون خـوف فـولتير مـن أنـه "إذا لم يكن هناك رب سيكون كل شئ مباح" هو خوف يبدو أنه غير حقيقى.

كثيرا ما يحاج المتشيعون لنظريـات انتخـاب المجموعـة للـدين بـأن التـدين يقـوى الروابط بين أعضاء المجموعة أحدهم مع الآخر عن طريق أن يميزوا (دينيا) أنفسهم عن بعض المجموعات خارجهم. على أى حال، هل هناك أى أدلة فى دراسـات بيئـة التكيـف التطورى تدل على أن الدين يخـدم هـذه الوظيفـة ؟ يسـاورنى الشـك فى أن الدراسـات الانثروبولوجية ستدعم هذا الفرض. كمثل، يذكر شيفنهوفل (فى هذا الكتـاب) فى دراسـة

للنظم الدينية فى ميلانيزيا أن القبائل المعادية لبعضها كثيرا ما تتشارك فى معتقداتها الدينية. يصدق الشئ نفسه فى أوروبا العصور الوسطى، عندما كانت البلاد المسيحية فى حرب مستمرة إحداها مع الأخرى. يبدو من المعقول بدرجة أكبر كثيرا أن رغبة البشر فى أن يميزوا بقوة الداخل من مجموعتهم عن أى مجموعة خارجية هى رغبة تطورت فيما يفترض على نحو مستقل تماما عن الدين إلى التمييز بين الأقارب وغير الأقارب، وأن الدين يُنقل محمولا على وحدة تكوين معرفية / وجدانية من هذا النوع.

إحدى نقاط النقد الأخرى تشير إلى اللامبالاة التى يكشف عنها منظرو انتخاب-المجموعة عند البحث عن أدلة على نظريتهم تكون من قبيل الحكايات. وكمثل، فإن ما يبدو كأعمال بطولية "(مثل الهجمات الانتحارية) يمكن ألا يكون الدافع إليها اهتمام إيثارى بالمجموعة، وإنما قد يمكن تفسيره ببساطة على أنه اهتمام بالذات أو إيثارية للأقارب (اتران 2008، ص 478)، حيث أن مرتكبى ذلك ربما يتوقعون أنهم سيكافئون فى السماء أو أنهم ربما يحاولون رفع الوضع الاجتماعى لأقاربهم.

19.5 الخصوبة والتدين – الآن وفيما بعد

يبدى عدد له قدره من المؤلفين فى هذا الكتاب إعجابهم بفكرة أنه قد تكون هناك علاقة إرتباط جوهرية بين الخصوبة والنزعة الدينية (أى وجود اختلافات فى التدين ما بين الأشخاص) (بلوم فى هذا الكتاب). إنفعال هؤلاء المؤلفين بذلك الشأن أمر يمكن فهمه : إذا كان لدى الناس المتدينين ذرية أكثر من غير المتدينين، فقد يكون لدينا عندها مفتاح يلمح عن السبب فى أن التدين يبقى مستمرا هكذا. قد يكون لدى الملحدين حججا أفضل، ولكنهم يحصلون على أطفال أقل عددا من الأفراد المتدينين، وهكذا فإن فكرة الإلحاد لا تكون ناجحة جدا بلغة من التطور. المحاجة عن وجود رابطة سببية بين التدين وعدد الذرية تبدو الأكثر إقناعا لأن هناك أدلة على أن التدين قابل للوراثة إلى حد كبير نوعا (بوتشارد فى هذا الكتاب).

وإذن، فإن لدينا صفة قابلة للتوارث تتغاير بين الأفراد المختلفين ولها علاقة بالصلاحية الشاملة لحامليها. الأمر يقرب من مشاهدة الانتخاب الطبيعى و/أو الانتخاب الجنسى وهما يعملان مفعولهما.

ومع ذلك، فإن نتائج بلوم تكشف عن ضعف عام فى الكثير من النظريات التطورية عن الدين، أى أن الأدلة الإمبريقية عليها مقصورة على أنواع معينة من المجتمعات

وكذلك فإنها أيضا أدلة على مجرد وجود علاقة إرتباط. ما ينقص هنا هو الميكانزم المباشر الذى يربط المتغايرين معا أحدهما بالآخر. لماذا ينال الأفراد المتدينون أطفالا أكثر ؟ بقى هذا السؤال غير واضح إلى حد كبير.

فيما يعرض، هناك أدلة تبين أن جعل الناس واعين بأنهم عرضة للموت يزيد من رغبتهم فى الإنجاب والحصول على ذرية. تعتبر نظرية معالجة الإرهاب أن هذا برهان على أن بروز عامل الموت يزيد من حاجة البشر لأن يجعل الواحد منهم نفسه خالدا (عن طريق نشر جيناته الخاصة فى أجيال المستقبل). إذا كان هذا هو الحال بالفعل، فإن الأفراد المتدينين (على الأقل عندما يتمسكون بمتغاير مثل الإسلام أو المسيحية) ينبغى أن تكون لديهم رغبة أقل للحصول على ذرية، لأنهم لا يحتاجون أطفالا تخصهم للتغلب على فناءهم هم. بدلا من ذلك فإنهم ربما يحاولون التمسك بصرامة بقواعد ربهم للتأكد من أنهم سيذهبون فعلا إلى الجنة (وذلك مثلا بأن يصبح المرء راهبا ويمتنع كليا عن ممارسة الجنس).

الحقيقة أن هناك الكثيرين من الأفراد الشديدى التدين يختارون بالضبط هذه الاستراتيجية (على الأقل فى المسيحية).

هناك نقد آخر هو حتى أكثر أهمية، يوجه لفكرة أن التدين تكيفى لأن الأفراد المتدينين ينالون أطفالا أكثر، وهذا النقد هو أن : ما يهمله بلوم (وكل الآخرين ممن يتبعون فكرته) هو الاختلاف الموجود بين مختلف الاستراتيجيات التكاثرية. أوضح جانجستاد وسيمبسون (2000) أن (الإنسان)، أو الذكور يستطيعون أن يتبعوا استراتيجية تكاثرية إما على المدى الطويل أو على المدى القصير. تتضمن الاستراتيجية طويلة المدى الاخلاص لشريك واحد ومستوى مرتفع من الاستثمار الوالدى.

كما يحاج بلوم، فإن هذا بالضبط ما تريده الإناث، فهن يأخذن تدين الذكور كمؤشر على هذه السمات الشخصية. إلا أن جانجستاد وسيمبسون يبينان أن الكثير من الذكور (خاصة الجذابون منهم) يفضلون استراتيجية أخرى، هى أن يشاركوا فى الكثير من العلاقات المختلفة على المدى القصير. بما أن الذكور يستطيعون أن ينجبوا حرفيا المئات من الأطفال بطول حياتهم فإن هذه الاستراتيجية للمدى القصير تكون أكثر نجاحا من استراتيجية المدى الطويل إذا وجد المرء إناثا راغبات فى تقبل هذا السلوك. وفقا لجانجستاد وسيمبسون ستكون الإناث راغبات فحسب فى فعل ذلك، إذا كان على الذكر أن يقدم "جينات جيدة ". الإناث فى هذه الحالة قد يحبلن بواسطة هؤلاء الذكور

البالغى الجاذبية، ولكن دع الأطفال ينشأون على يد شركائهن على المدى الطويل، أولئك الرجال الطيبين والأقل جاذبية (والذين عادة لا يكونوا مدركين لهذه الصفقة).

يوضح بوتشارد (فى هذا الكتاب) أن التدين له علاقة بعدد من السمات الشخصية يمكن وصفها بلغة تكون كما فى النزعة العرفية أو النزعة التقليدية، وأود أن أحاج هنا بأن هذه السمات الشخصية هى مؤشرات على الاستراتيجية التكاثرية للمدى الطويل وليس للمدى القصير. إذا كان هذا هو الحال، فإن تدين الذكور ربما يؤدى وظيفة العلامة الواسمة لاستراتيجية تكاثرية معينة.

إذا كان الحال هكذا، ينبغى أن توجد علاقة إرتباط بين التدين من ناحية والاستراتيجيات الجنسية من الناحية الأخرى. الحقيقة أنه توجد علاقات إرتباط من هذا النوع : كلما كانت إحدى الشخصيات أكثر تدينا يقل بأكثر مستواها من الجنسانية - الاجتماعية (أى رغبتها فى الإشتراك فى الجنس بدون مشاعر من الحب والإلتزام) (بينك وأسندورف 2008).

هكذا، فإن الإناث الباحثات عن شريك مخلص يعتمد عليه ربما يكون الأحسن لهن فى الحقيقة أن يُنصحن باختيار شريك متدين. على أن هناك أدلة كثيرة على أنه بالنسبة للذكور فإن الاستراتيجية طويلة المدى وكذلك أيضا قصيرة المدى ظلت كلتاهما ناجحة تكاثريا فى الماضى.

على أن هذه العلاقة قد لا تظهر الآن فى المجتمعات الحديثة لسبب واحد بسيط: إتاحة الحصول على موانع الحمل. هناك أدلة من عينات من درجات الطلبة بأن الذكور (والإناث) الذين ينالون درجات أعلى فى مقياس الجنسانية - الاجتماعية يمارسون الجنس بأكثر، ولكنهم أقل ميلا للأطفال وكثيرا ما يعمدون إلى إجراء إجهاض إذا كانوا أو كانت الشريكة تصبح حبلى فى اقرب وقت. (رود 2005).

كتلخيص لما سبق، هناك أدلة على أن التدين مرتبط باستراتيجية تكاثرية طويلة المدى، وأن هذه الاستراتيجية هى تكاثريا أكثر نجاحا فى ظروف المجتمعات الحديثة. إلا أنه لا يوجد أى سبب للاعتقاد بأن هذه الاستراتيجية هى الأكثر نجاحا فى دراسات بيئة التكيف التطورى، وبالتالى هناك شك فيما إذا كان يمكن تفسير تطور الدين برابطة سببية بين التدين والخصوبة - على الأقل ليس مع ما لدينا حاليا من بيانات متاحة لنا.

يستطيع المرء أن يحاج بأن بلوم والمؤلفين الآخرين لهذا الكتاب لا يناقشون أمر الاختلافات فى النجاح التكاثرى بين الأفراد داخل أديان معينة، ولكنهم يناقشون الاختلافات فيما يتعلق بمتوسط خصوبة المجموعات المتدينة المختلفة.

على أن هذه النتيجة لا تستطيع أن تفسر تطور الدين عند البشر، ذلك أنه مع كـل تطور البشر فإن أغلب المجتمعات حتى الآن ظلت دينيا متجانسة (أى أنه لم يكن هناك وجود لأديان مختلفة يتنافس أحدها مـع الآخـر بـأن يحـاول الحصـول عـلى أكـبر عـدد ممكن من الذرية).

19.6 ما السبب فى أن الناس يسهل خداعهم هكذا ؟

الانتشار الشامل للدين فى كل أجزاء الأرض وكذلك أيضا عبر كـل زمـان يجعـل مـن المعقول القول بأن البشر لديهم على الأقل نزعة وراثية للاعتقاد فى كيانات فوق طبيعية. يوضح ريتشرت (فى هذا الكتاب) أن الأطفال الصغار لديهم مفهوم عقلى عن الرب حتى وإن كانوا لم يتعلموا دينيا.

إذ يقال ذلك، ينبغى ألا ننسى أن كل الأديان المعينة هى اختراعات بشريـة. المسـيحيون يؤمنون بأن يسوع إبن الـرب لأنهـم قـد قيـل لهـم ذلـك بواسـطة بشر آخـرين. المسـلمون يؤمنون بأن الله هو الرب الوحيد وأن محمد هو نبيه لأن محمدا أعلن أنه كذلك.

لماذا ينبغى أن يـؤمن الـبشر بالتكشـفات الدينيـة للآخـرين ؟ كثـيرا مـا يحـاج بـأن مفاهيم الكائنات فوق الطبيعية تحتاج إلى أن تعزى إليها صفات معينة لتكـون مقنعـة للآخرين. وكمثل، تم إيضاح أن الكائنات فـوق الطبيعيـة كثـيرا مـا تشـبه إلى حـد بـالغ الكائنات البشرية، ولكنها تختلف عنهم فى صفة واحدة مهمة مما تعزى لها (كأن تكون مثلا غير مرئية). يحاج بوير (2001) بأن هذه الكائنات "المضـادة للحـدس بـأدنى حـد" يمكن تذكرها بسهولة لأنها مدهشة بالدرجة الكافية للاسـتحواذ عـلى عقـل المـرء وهـى أيضا ليست مركبة بدرجة أكثر من أن نحفظها عن ظهر قلب (أنظر أيضا أتران 2008).

ومع ذلك فإن هذه الكائنات فوق الطبيعية لا وجود لها وبالتالى فإنها لا تتدخل فى حياة البشر. لماذا استغرق الأمر كل هذا الزمن الطويل حتـى يكتشـف الجـنس الـبشرى أمرها ؟ ولماذا يوجد أفراد كثيرون هكذا مازالوا يعتقدون بوجـود هـذه الكائنـات فـوق الطبيعية ؟ ويكون هذا لافتا للنظر بأكثر لأن الأديان كثيرا جدا مـا تشـمل بعـض الـبشر (أى القواد الدينيين) الذين يحاولون التأثير فى سلوك بشر آخرين (أى الاتباع المتدينين).

لماذا يحدث إذن أن يسهل لحد بالغ هكذا استغلال البشر بواسطة آخرين ليشاركوا فى سلوكيات معينة لأسباب دينية ؟

ويكون هذا لافتا للنظر أكثر حيث أن البشر لديهم قدرة معينة على الاشتراك فى التفكير العقلانى. نعم، نحن ميالون لتحيزات معرفية كثيرة فى حياتنا اليومية بل حتى فى العلم (أنظر فراى فى هذا الكتاب). ومع ذلك فإننا فى مناسبات كثيرة نتبع حدسيا قواعد المنطق والاستدلال العلمى.

قد تفسر إحدى الحكايات ما أعنيه : عندما كنا فى حوالى السابعة عشر من عمرى ذهبت فى رحلة مدرسية مع زملائى فى الفصل. كانت إحدى البنات فى الفصل "وسيطا روحانيا" وتدعى أنها عن طريق لمس أيدى الآخرين تستطيع أن ترى ما فى ماضيهم وما فى مستقبلهم. فى معظم الأوقات كانت تبصراتها غامضة إلى حد كبير، ولكنها فى حالة واحدة أخبرت إحدى الإناث من زميلات الفصل بأن أخاها قد مات. على أن زميلة الفصل أعلنت أنها لم يكن لديها أى أخ بأى حال، وهكذا فإن هذا فيه أساسا ما يكسر اللعنة. حدث لاحقا فى ذلك المساء أن أخبرت زميلة الفصل أمها تليفونيا بهذه القصة، وأخذت الأم تبكى فى التو لأنه كان هناك أخ بالفعل، ولكنه مات قبل أن تولد حتى شقيقته.

أعتقد أن القارئ يستطيع أن يتخيل ما حدث فى ذلك المساء وكيف أن مصداقية هذه "الوسيطة الروحية" انطلقت فى عنان السماء. ولكن ماذا يعنى هذا ؟ الإخبار على وجه صحيح بنبأ موت الأخ بعد وقوعه هو حقا أمر جدير بالملاحظة، لأن معدل الفائدة لهذه الحقيقة منخفض لأقصى درجة (على الأقل بالنسبة لشقيقة للمتوفى عمرها سبعة عشر عاما). هكذا، فإننا جميعا فى ذلك المسار فهمنا حدسيا أحد المبادئ الأساسية فى الصميم من منطق بوبر للتفنيد، وهو المبدأ بأن تأكيد أحد الفروض يكون ملحوظا بأكثر كلما زاد عدد النتائج الممكنة التى تفند هذا الفرض. لم يكن أى منا قد حضر قط أى مقرر فى المنطق التقليدى أو فى فلسفة العلم، ولكننا مع ذلك فهمنا حدسيا هذا المنطق.

لماذا يحدث إذن أن القواد الدينيين يفلتون دائما بتنبؤاتهم الغامضة التى لايمكن تفنيدها ؟

هذه الحقيقة تلفت الأنظار بأكثر لأن البشر هم الذين يقومون بوظيفة القواد الدينيين (تذكر أنه لا وجود للرب الذى يتحدثون بكلمته). لماذا ينبغى أن يصدقهم أى واحد ؟

لفهم أهمية هذا السؤال، على المرء أن يدرك أن لابد وأنه كان هناك ضغط انتخابى قوى ضد سهولة الانخداع. يمكن أن يُستمد ذلك من حقيقة أن البشر قد يكونوا أكثر نوع يتم استغلاله فوق الأرض. لايمكن إنكار أن هناك أنواع أخرى كثيرة من الكائنات تستخدم الخداع والاستغلال، إلا أن البشر لديهم أداة فى متناولهم تفتقدها الأنواع الأخرى، هى اللغة. عندما يحاول البشر استغلال الآخرين فإنهم كثيرا ما يفعلون

ذلك بأن " يتحدثوا إليهم ليستدرجونهم". ربما تأتى معظم الأديان بطقوس واحتفاليات مؤثرة تثير الإعجاب، إلا أن اللب فى كل الأديان هو دائما رواية القصص (أنظر بالمر فى هذا الكتاب). إلا أنه إذا كان كل البشر يحاولون التأثير فى الآخرين بواسطة وسائل الحديث فإنه ينبغى فى نفس الوقت أن يكون لديهم وحدات تكوينية تحميهم من أن يستغلهم نفس الآخرين. وكما يوضح جوناثان هيدت الأمر، ينبغى على البشر " أن يكونوا مستعدين لمحاولات الأفراد الآخرين لخداعهم واستغلالهم [هم أنفسهم]" (هيدت 2007، ص 1000).

لماذا يحدث إذن أن يصدق أى فرد شخصا آخر يخبره بما يؤمن به فيما يتعلق بقصص غامضة غير منطقية عن بعض كائنات فوق طبيعية ؟

ليس لدى بالفعل أى إجابة عن هذا السؤال، ولكنى أعتقد أننا فى معظم الوقت نفشل فى الإقرار بغرابة وخصوصية هذه الحقيقة. كثيرا ما يحدث فى العلم أن تكون أكثر الحقائق وضوحا هى التى قد تكون أكثرها أهمية وأكثرها صعوبة فى التفسير. ربما كانت هذه إحدى هذه الحقائق.

19،7 إلى أى مدى تكون تكلفة التدين ؟

كثيرا ما يحاج بأن الدين مكلف. من المفترض أن بيل جيتس قال ذات مرة، "الدين ليس بالغ الكفاءة من حيث تخصيص موارد الوقت. هناك أمور اكثر إلى حد كبير يمكننى أن أقوم بها فى صباح يوم الأحد " (كما استشهد به أتران 2008، ص478). يذكر فولاند (فولاند فى هذا الكتاب) أن التدين يعمل كإشارة أمينة لايسهل تزييفها - فمعاناة الشعائر المكلفة تعمل كعلامة للرغبة فى التضحية من أجل المجموعة.

إلا أن هذه المحاجة مقنعة فقط فى المواقف التى يعيشها الأفراد فى مجتمعات متغايرة وغير متجانسة دينيا حيث تكون لديهم الفرصة لترك مجموعتهم الدينية والتحول لإيمان آخر (أو أن ينطلقوا أفواجا مع الآخرين من غير المؤمنين). فى موقف كهذا تكون الرغبة فى المساهمة فى طقوس دينية مما يمكن أن يعتبر حقا كإشارة مكلفة. على أى حال، ما هو البديل الذى يكون على المرء أن يشارك به فى الخدمات الدينية لقبيلة المرء إذا كان كل الآخرين يشاركون فى الأمر ؟

هكذا فإنه عند تحليل مدى تكلفة الدين من منظور عضو فرد فى المجموعة، ينبغى ألا يتجاهل المرء ما قد يسميه الاقتصاديون تكلفة الفرصة البديلة. عندما تكون عضوا فى

مجتمع دينى معين ينتمى إليه كل أقرباءك ونظراءك، فإن تكلفة الفرصة البديلة للخروج عن هذا المجتمع قد تكون أعلى كثيرا من تكلفة البقاء داخل هذا المجتمع على الرغم من أن هذا قد يتضمن الوقت المحتفظ به لأداء الصلاة والاحتفاليات الدينية. فيما يعرض، فإن الكثير من الاحتفاليات الدينية فيها ما يؤدى لعائد مجز على المستوى الروحى وكذلك أيضا على المستوى الاجتماعى - عندما يذهب كل أصدقاءك وجيرانك إلى الكنيسة صباح يوم الأحد فإن الاستدلال المنطقى لبيل جيتس قد يكون ببساطة غير حقيقى.

يشير هذا إلى مشكلة أخرى كثيرا ما لا تؤخذ فى الحسبان بدرجة كافية، وهى مشكلة التمييز بين المشاعر الدينية والمعتقدات الدينية من جانب والسلوكيات الدينية من الجانب الآخر. الكثير من الباحثين يتشككون - لأسباب قوية - فى جدوى سؤال الناس عن أحوالهم الداخلية ويحاولون بدلا من ذلك استنتاج هذه الأحوال الداخلية من سلوك الأفراد. إحدى المقدمات المنطقية لهذه المقاربة هى افتراض أنه كلما كان السلوك أكثر تكلفة، ارتفع تفضيل هذا السلوك عند المؤدين. إلى جانب حقيقة أن المرء يجب ألا ينسى تكلفة الفرصة البديلة للسلوك موضع البحث، هناك عدد كبير من الدراسات فى السيكولوجيا الاجتماعية تشكك فيما إذا كان هناك دائما إرتباط بين التفضيلات والسلوك.

أحد الأمثلة مما قد يكون له علاقة كبيرة بالمجتمعات الدينية هو ظاهرة ما يسمى حفلات "الشرب الصاخب" فى حرم الكليات بالولايات المتحدة. يشارك طلبة كثيرون فى هذا السلوك المكلف (شرب الكحول بأكثر مما ينبغى يؤدى للتسمم بل قد يكون حتى قاتلا). حفلات الشرب الصاخب تشبه فى جوانب كثيرة الطقوس الدينية : فهى تجرى فى مجموعات وهى تغير من الحالة العقلية للمشاركين إلى مزاج من الإنتشاء. وبالتالى، هل يشارك الطلبة فيها لأنها ببساطة فيها ما يجزى ؟

ليس بالضرورة. اكتشف السيكولوجيون الاجتماعيون أن الكثير من المشاركين لايحبون فى الحقيقة المشاركة فى أحداث الشرب الصاخب، ولكنهم يفعلون ذلك لأنه يبدو أن معظم الآخرين يحبونها وهم لا يريدون أن يكونوا من الخوارج على مجموعة أندادهم الخاصة. تسمى هذه الظاهرة "الجهل الجمعى". البشر العاديون هم تماما مثل الكثيرين من العلماء يستمدون تفضيلاتهم من سلوكيات الآخرين وكثيرا ما يكونوا على خطأ فيها.

هذا التبصر قد يكون مهما جدا للباحثين فى الدين أيضا. عندما نرى أن معظم الأعضاء فى مجموعة معينة يشاركون فى سلوكيات دينية معينة فإن هذا ربما لايخبرنا بالكثير حول ما لديهم من مشاعر واعتقادات.

بالنسبة لمعظم البشر فى معظم المجتمعات كثيرا ما يكون أقل الخيارات تكلفة هو ببساطة "إتباع القطيع" والإدعاء على الأقل بالإيمان بالكائنات فوق الطبيعية التى يفترض أن يؤمن الواحد بها وذلك كما ورد فى بحث ريتشرسون وبويد (2005). كثيرا ما لا يوجد أى شئ يمكن كسبه بواسطة التأمل فيما إذا كان الفرد يؤمن بالفعل بآلهته، كما أنه ستكون هناك تكلفة باهظة بأقصى حد "لكسر اللعنة" ولأن يصوغ المرء شكوكه الفكرية (لنتذكر هنا أن جيوردانو برونو وكثيرين غيره قد قتلوا لإنكار وجود الرب). ويترتب على ذلك أن الكثير من المؤمنين ربما لايكونوا حتى على معرفة شخصية بما إذا كانوا يؤمنون بآلهتهم أو لا يؤمنون بها.

بالإضافة لذلك قد يكون من الأرخص أن يخطئ المرء وهو فى جانب الدين. إذا كان المرء يصلى للآلهة التى لا وجود لها، ما الذى سيخسره ؟ على أن عدم الصلاة لآلهة لها وجود بالفعل وربما يثور غضبها من جراء تشكك المرء، يمكن أن يكون باهظ التكلفة حقا. أنشأ بليز باسكال محاجة من هذا النوع بأسلوب غاية فى التعقد، إلا أنه يبدو من المعقول أن الكثير من البشر يتبعون حدسيا هذه الاستراتيجية أيضا.

وإذن ففى تلخيص لما سبق، لايكون من المكلف على الإطلاق من منظور معظم أعضاء أغلب المجتمعات البشرية، الإيمان بالدين المحلى للمرء - أو على الأقل إدعاء فعل ذلك بالنسبة للشخص بذاته وبالنسبة للآخرين. بالمقارنة بالبدائل، سيكون هذا غالبا أرخص ما نفعله.

هكذا، فإن كل الحجج التى تتأسس على افتراض أن التدين مكلف تصدق فقط فى المجتمعات حيث أعضاء المجموعة الدينية المعينة لديهم فرصة بديلة لأن يتركوها لينضموا إلى فئات دينية أخرى منافسة. يمكن عند هذا فقط أن ينظر إلى الرغبة فى المشاركة فى الطقوس الدينية واتباع قواعد دينية معينة على أنها إشارة تلميح للإلتزام الدينى للشخص. فيما عدا ذلك، فإنه عندما يذكر المرء علنا إيمانه يكون ذلك بمثل أن يذكر المرء إيمانه بماركس ولينين فى دكتاتورية شيوعية - فهذا إذعان بالإجبار لايمكن أن يعمل كإشارة تلميح للإلتزام الداخلى. ليس مما يدهش أن الانثروبولوجيين نادرا ما يصفون المناسبات التى يرفض فيها الشباب المشاركة فى شعائر المرور للمرحلة الجديدة التى يدفع عليها الدين والتى يُقصد بها وسم علامة لانتقالهم من المراهقة إلى مرحلة البالغين.

19.8 الاحتمالات الطارئة اجتماعيا وتاريخيا فى الدين

هناك ما ننساه غالبا: التدين قد يكون ظاهرة شاملة، إلا أن مظهرها متنوع لأقصى حد.

هكذا فإن هناك شيئا من نوع النزعة الوراثية للإيمان بالكائنات فوق الطبيعية يتحد مع ظروف اجتماعية محددة (مثل المعايير والقيم الثقافية، الظروف الموضوعية للحياة) ويؤدى ذلك إلى نظام إيمان محدد.

إذا كنا نريد حقا فهما كاملا للدين سنحتاج لفعل شيئين معا، أن نحلل العموميات وأن نحلل أيضا خصوصيات نظم الإيمان المختلفة.

يشير هذا إلى مشكلة عامة فى النظرية التطورية، وهى علاقتها المناوئة لمعظم العلوم الاجتماعية الأخرى. مثال ذلك، تزعم معظم الكتب الدراسية فى مقدماتها عن السيكولوجيا التطورية (مثل جولين وماكبيرنى 2004) أن السلوك يمكن فقط فهمه كتفاعل بين النزعات الوراثية وظروف ثقافية محددة، ثم تتجاهل بعدها هذه الإفادة، وتركز على التأثيرات الوراثية فى السلوك البشرى، وتشير إلى أبحاث مقارنة الثقافات وذلك أساسا كوسيلة للزعم بعمومية الطبيعة البشرية.

أحد الاستنتاجات (الضمنية) المستمدة من هذا المنظور النظرى هو افتراض أن المرء يستطيع أن يدرس الدين فى أى ثقافة يحبها وسوف يتمكن لاحقا من استخدام نتائج هذه الدراسة لاستقراء النتائج فى كل المجتمعات البشرية.

قد يحاج المرء بأن هذا النقد غير مبرر فى مجال الإيكولوجيا السلوكية، حيث يتم تحليل السلوك غالبا على أنه مبرمج وراثيا، ومع ذلك فهو استجابة مشروطة للبيئة الفيزيقية والاجتماعية للكائن الحى.

لسوء الحظ فإن هذا الفرع المعرفى هو حتى أقل رغبة فى الإقرار بأن البشر المحدثين يعيشون فى بيئات لايوجد فيها أى تكيفات للملكات (كما مثلا عند وجوب تفسير السبب فى أنه يمكن أن يلاحظ فى المجتمعات الحديثة وجود علاقة ارتباط سلبية بين الوضع الاجتماعى والخصوبة) (رود 2005).

أود أن احاج، على عكس هذا الموقف، باننا نحتاج إلى العمل الميدانى الإمبريقى والعمل الميدانى فى أبحاث الثقافة المقارنة بدرجة أكبر كثيرا مما يوجد، ويكون ذلك موجها الى فروض اختبارية عن الدين على نحو "إمبريقى" و"منهجى": ينبغى أن تتحكم هذه الدراسات فى عينات متغايرة (وبالأفضل عشوائية) للبلاد الحديثة المصنعة وكذلك أيضا المجتمعات الزراعية أو حتى مجتعات الصيد وجمع الثمار.

سنذكر هنا ثلاثة أمثلة لاغير :

1. هل من الممكن أن نتصور ذهنيا النزعة الدينية على أنها سمة شخصية عبر الثقافات وتكون السمات الشخصية الأخرى على علاقة معها بنزعة دينية ؟ وكمثل، هل النزعة الدينية ترتبط أيضا بالنزعة التقليدية أو النزعة العرفية عند البشر الذين يتمسكون بدين معيّن يكون غير عرفي إلى درجة كبيرة في المجتمع الذى يعيشون فيه (المسيحيون مثلا في الصين) ؟
2. هل هناك علاقة ارتباط، أو حتى فيما يمكن، رابطة سببية بين التدين والخصوبة في مجتمعات الصيد وجمع الثمار ؟ هل تبقى الرابطة مستقرة عند إجراء تحكم بالنسبة للأطفال غير الشرعيين (كما مثلا باختبارات دنا) ؟
3. ما هو عدد المجتمعات التى تستخدم الدين بالفعل كوسيلة لتعيين هويتها الاجتماعية (عند التحكم في العلامات الأخرى للهوية الاجتماعية مثل اللغة أو العرقية) ؟

كملخص لما سبق، أود أن احاج بأننا مازلنا بعيدين جدا عن الوصول إلى نظرية رئيسية عليا عن الدين. إلا أن هذا ينبغى ألا يحبطنا - البشر ربما أمنوا بوجود الرب لما يزيد عن عشرات الآلاف من السنين والنظرية التطورية تحاول تفسير هذا السلوك منذ بعض عقود لاغير.

مراجع الفصل التاسع عشر

Atran S (2002) In Gods we trust: The evolutionary landscape of religion. Oxford University Press, Oxford

Atran S (2008) The evolutionary psychology of religion. In Craword C, Krebs D (eds) Foundations of evolutionary psychology. Lawrence Erlbaum Associates, New York

Barrett J (2004) Why would anyone believe in God? Altamira Press, Plymouth

Bering J M (2006) The folk psychology of souls. Behavioral and Brain Sciences 29:453–498

Boyer P (2001) Religion explained: The evolutionary origins of religious thought. Basic Books, New York

Dalbert C (2001) The justice motive as a personal resource: Dealing with challenges and critical life events. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers

Daly M, Wilson M (1999) Human evolutionary psychology and animal behavior. Animal Behavior 57:509–519

Dennett D (2007) Breaking the spell: Religion as a natural phenomenon. Penguin books, London

Durkheim E (1895/1962) The rules of the sociological method. Free Press, Glenncoes, Illinois

Euler, H A (2004) Sexuelle Selektion und Religion. In: Lüke U, Schnakenberg J, Souvignier G (eds) Darwin und Gott. Das Verhältnis von Religion und Evolution. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt

Fetchenhauer D, Jacobs G, Belschak F (2005) Belief in a just world: Causal attributions, and adjustment to sexual violence. Social-Justice-Research 18(1):25–42

Gangestad S W, Simpson J A (2000) The evolution of human mating: Trade-offs and strategic pluralism. Behavioral and Brain Sciences 23:573–641

Gaulin S, McBurney D (2004) Evolutionary Psychology, 2nd edn. Pearson, Upper Saddle River, NJ

Haidt J (2007) The new synthesis in moral psychology. Science 316:998–1002

Hinnells J (ed) (1998) Handbook of living religions. Penguin books, London

James W (2002) The varieties of religious experience. Dover Publications, Mineola

Lerner M (1980) The belief in a just world: a fundamental delusion. Plenum Press, New York

Norris P, Inglehart R (2004) Sacred and Secular – Religion and politics worldwide. Cambridge University Press, New York

Penke L, Asendorpf J (2008) Beyond global sociosexual orientations: A more differentiated look at sociosexuality and its effects on courtship and romantic relationships. Journal of Personality and Social Psychology 95(5):1113–1135

Philipse H (2006) Religie en wetenschap. Een lezing over de geschiedenis van de godsdienstfilosofie in West-Europa. Home Academy Publishers

Pinker S (1994) The language instinct: how the mind creates language. Harper Collins, New York

Pinker S (2002) The blank slate. Viking, New York

Richerson J, Boyd R (2005) Not by Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution. Baker & Taylor, Charlotte, NC

Rohde P (2005) Promiscuity, attractiveness, fondness for children, and the postponement of parenthood: an evolutionary (mal)functional analysis. University Press, Kassel

Russell B (1961) History of Western philosophy, 2nd edn. Alden & Mowbray, Oxford UK

Smith E A, Burgerhoff Mulder M, Hill K (2000) Evolutionary analyses of behavior: a commentary on Daly and Wilson. Animal Behavior 60:21–26

Taylor C (2003) Varieties of religion today. Harvard University Press, Cambridge

Taylor C (2007) A secular age. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge

Taylor S (1989) Positive Illusions: Creative Self-Deception and the Healthy Mind. Basic books, New York

Tooby, J, Cosmides L (1992) The psychological foundations of culture. In: Barkow H J, Cosmides L, Tooby J (eds) The adapted mind. Oxford University Press, New York

Wilson E O (1978) On human nature. Harvard University Press, Cambridge, MA

Wilson D (2002) Darwin's cathedral: Evolution, religion, and the nature of society. The University of Chicago Press, Chicago

المساهمون

ولفجانج أشتنر معهد العلوم للأبحاث بالمنهج البينى فى العلم، والفلسفة والدين Stainkaute 15, 35:96، جيسن، ألمانيا. info@wolfgangachtner.de.

مايكل بلوم جامعة هايدلبرج، معهد الدراسات الدينية،

Akademiestrasse 4-8, 69117 Heidelberg, Germany, ml.blume@email.de

توماس ج. بوتشارد، الإبن. قسم السيكولوجيا، جامعة مينسوتا، منيابوليس، MN55455, USA

Bouch001@umn.edu

مارتن برون قسم الطب النفسى، والعلاج النفسى، والأمراض النفسعضوية والطب الوقائى، جامعة بوتشام، المستشفى الجامعى LWL،

Alexanderinenstr. 1,44791 Bochum, Germany,

martin. bruene@rub.de

ريان نم.إلزورث قسم الأنثروبولوجيا، جامعة ميسورى - كولومبيا،

107.Swallow Hall. Columbia

MO 65211 - 1440, USA

.rme@mizzou.edu

جاى ر. فييرمان قسم الطب النفسى (متقاعد)، جامعة نيومكسيكو

P.O.Box 57088, Albuquerque, NM 87187 - 7088, USA,

Jfeierman@comcast.net

دتليف فيتشنهاور قسم الاقتصاد وعلم النفس الاجتماعى. جامعة كولون،

Herbert - Lewin - Strasse 2, 50931 Cologne, Germany,

detlef.fetchenhauer@uni-koeln.de

أورليتش فراى مركز الفلسفة وأسس العلم.

Otte-Behaghel-strasse l0C, 35394 Giessen, Germany, ulifrey@yahoo.com

شيهوى هان قسم السيكولوجيا، جامعة بكين
5 Yiheyuan Road, Beijing 100871.
People's Republic of China,
Shan@pku.edu.cn
إريكا هاريس قسم علم الأعصاب ومدرسة بوسطن للطب بجامعة بوسطن،
Boston VA Healthcare System, Jamaica Plain
Campus, Boston, MA 02130, USA, erh8x@bu,edu
جورجن كونز
rnbergstr. 3, 34119 Kassel, Germany; Fachbereich IVOD
(Ethnologie). Universitat Trier, Universitatsring
15, 54296 Trier, kunz.juergen@arcor.ed
دافيد سى. لاتى قسم البيولوجيا، مركز موريل العلمى، جامعة ماساتشوستس.
Amherst, MA 0l003, USA, lahti@bio-umass.edu
باتريك ماكنمارا قسم علم الأعصاب، معهد الدراسات الثقافية - البيولوجية للدين، بوسطن.
MA 06269-2176, USA, mcnamar@bu.edu
كريج ت بالمر قسم الأنثروبولوجيا، جامعة ميسورى - كولومبيا،
107 Swallow Hall, Columbia, MO 65211 - 1440, USA
Palmerct@missouri.edu
بنيامين جرانت بيرزيكى قسم الأنثروبولوجيا، جامعة كونكتيكت
354 Mansfield Road, Storrs, CT 02130, USA
Benjamin. Purzycki@uconn.edu
ربيكا أ. ريتشرت قسم السيكولوجيا، جامعة كاليفورنيا
900 University Ave., University of California,
River side. CA 92521, USA, rebekah.richert@ucr.edu

مات روسانو قسم السيكولوجيا، جامعة جنوب شرق لويزيانا
Box 10831, Hammond, LA 70402, USA, mrossano@selu.edu
وولف شيفنهوفل معهد ماكس بلانك لعلم الطيور،
Von - der - Tann- Str 3, 82346 Andechs Germany, Schiefen@ orn.mpg.de
إرين آى. سميث قسم السيكولوجيا، جامعة كاليفورنيا،
900 University Ave, CA 92521, USA, esmitoo6@ucr.edu

ريتشارد سوسيس قسم الانثروبولوجيا، جامعة كونكنيكت،
354 Mansfield Road. Storrs, CT 06269-2176, USA, richard.sosis@uconn.edu
لايل ب ستيدمان مدرسة التطور البشرى والتغير الاجتماعى، جامعة ولاية أريزونا،
Tempe, AZ 85286, lyle.steadman@asu.edu
روديجر فاس
bild der wissenschaft, Ernst - Mey. Str. 8,70771
Leinfelden - Echterdingen, Germany,
ruediger.vaas@t-online.de
إيكارت فولاند جامعة جيسين، معهد الدراسات الدينية،
Otto-Behaghel-Strasse 10C, 35394 Giessen, Germany,
eckart.voland@phil.uni-giessen.de

المترجم فى سطور

مصطفى إبراهيم فهمى أستاذ بالأكاديمية الطبية العسكرية بالقاهرة.

- ترجم حتى 2013 ما يزيد عن ستين كتابا فى الثقافة العلمية، كما ألف فيها عشرة كتب.
- حائز على العديد من الجوائز وشهادات التقدير لمساهمته فى الثقافة العلمية، وذلك من وزارة الثقافة فى مصر ومعرض القاهرة للكتاب ومجلس الثقافة بالكويت والمجمع الثقافى فى أبى ظبى ومكتبة الاسكندرية.
- عضو مجلس أمناء المركز القومى للترجمة - عضو لجان المجلس الأعلى للثقافة حتى 2011.
- مؤسس لجنة الثقافة الطبية بالمجلس الأعلى للثقافة ورئيسها من 2003-2008.
- أمين صندوق جمعية تعريب العلوم.

المحرران فى سطور

- **إيكارت فولاند**، أستاذ فلسفة علوم الحياة بجامعة جيسن فى ألمانيا. يهتم أساسا فى أبحاثه بالبيولوجيا الاجتماعية عند البشر والإيكولوجيا السلوكية البشرية، وهو يهتم بوجه خاص بالتطور البيولوجى للاستراتيجيات الاجتماعية والتكاثرية لدى البشر. إضافة لذلك، فإنه بهدف متابعة مشروع تطبيع العقول البشرية وإنجازاتها، يبحث فى أمور التضمينات الفلسفية للأنثروبولوجيا التطورية كما تنعكس فى الأخلاقيات والجماليات التطورية.

- **وولف تشيفنهوفل**، أستاذ السيكولوجيا الطبية والطب الإثنى بجامعة ميونيخ، ورئيس مجموعة الإيثولوجيا البشرية فى معهد ماكس بلانك بأنديتشز، فى ألمانيا. يهتم أساسا فى أبحاثه بالإيثولوجيا البشرية، والطب التطورى، ومن خلال هذه الأبحاث يركز على الجنوسية والتكاثر، والسلوك البشرى عند الميلاد، والطفولة المبكرة، واللغة، والمفاهيم المعرفية، وكذلك أيضا التاريخ الوراثى والشفاهى لبعض عشائر السكان الميلانيزيين.